

كِفِن ڤان بْلِادِل

المركز القومى للترجمة

3288

دراسات

هرمس العربي

من حكيمٍ وثنيٍّ إلى نَبِيٍّ العِلم

ترجمة: محمد سالم عبادة





بيت الياسمين
للنشر والتوزيع

هرمس العربي

من حكيمٍ وثنيٍّ إلى نَبِيِّ العِلم

كِڤن ڤان بَلادِل
ترجمة: محمد سالم عبادة

إهداء المترجِم

إلى جماعةِ (سيميا) الأدبيّة: الأسطورةِ التي طارَدْناها وطارَدَتنا،
وإلى آخِرِ الهَرَامِسَةِ: الشاعر الصَّديق (محمد مجدي/ هرمس).

المحتويات

إهداء المترجِم.. 3
مقدِّمَةُ المُتَرجِم... 7
المقدمة.. 9
الجزء الأول: الخلفية.. 11
الفصل الأول: تمهيد 12
1.1 الهرمتيكا اليونانية القديمة في مصر الرومانية، واستقبالُها الأوربي: 13
2.1 تَلَقّي الهرمتيكا اليونانية في العصور القديمة: 23
3.1 ميلادُ حَرَكَةِ التَّأليفِ العربيةِ وكتُبُ الأقدمين في بغداد:.................. 28
4.1 فهم مُصطلَحَي (هرمسيّ) و(الهرمسية) في السياق العربي: 33
الفصل الثاني: هرمس في إيران الساسانية............................... 41
1.2 بَينَةٌ على وُجُودِ هِرمِسَ في النُّصُوصِ السِّحريَّةِ السَّاسانِيَّة:............... 44
2.2 هرمس المنجِّمين الساسانيين: 46
3.2 الشهادات المتأخرة للترجمة الساسانية من اليونانية إلى الفارسية المتوسطة: 52
4.2 بعض خرائط الأبراج الساسانية المزعومة:.................................. 64
5.2 الهرمتيكا في عهد (شاهپور الأول): 67
6.2 أوستان وكهنَةُ المَجوس:.. 78
7.2 أوستان وهِرمِس بالعربية:.. 88
8.2 أنشودة اللؤلؤة وتاريخ العلوم الإيرانية:.................................. 93
9.2 دورُ الإسكندر في تاريخ العِلم الإيراني:.................................. 94
10.2 نتائج:.. 99

الفصل الثالث: هرمس وصابئة حَرّان 102
1.3 مقدمةٌ لمشكلة الصابئة: 105
2.3 مدرسة أفلاطونية حرانية؟ 112
3.3 التأثيرُ المزعومُ للهرمتيكا الحَرّانِيَّة 124
4.3 الشواهِدُ على نقل صابئةِ حَرّانَ للهرمتيكا 130
1.4.3 شاهِدٌ من رسالةٍ مسيحيةٍ سريانيةٍ ضد الوثنية (حوالي العام 600م): 130
2.4.3 شاهِدٌ من (تواضروس أبي قرّة) أسقُف حَرّان (ازدهر نشاطُه بين عامَي 805 - 829م): 132
3.4.3 شواهِدُ من الكِنديِّ (ت. 870) وابنِ القِفطيِّ (ت. 1248) وابنِ العِبريِّ (ت. 1286): 135
4.4.3 شواهِدُ من أبي مَعشَرٍ (ت. 886م) والبَيرُونيِّ (ت. حوالَي 1050م) وآخَرين: 141
5.4.3 شاهدٌ من ثابتِ بنِ قُرَّةَ (ت. 901) أو سِنانِ بنِ ثابت (ت.942/943): 142
6.4.3 شاهِدٌ مِن (المُبَشِّرِ بنِ فاتِك) (كَتَب عام 1048/1049م): 145
7.4.3 شاهدٌ من المَسعُودِيِّ (ت. 956م)، والتَّلَقِّي العرَبِيُّ لخِطابِ (پورفيري) إلى (أنيبو Anebo) و(الأسرارُ المصرية De Mysteriis Aegyptiorum): 146
8.4.3 شواهِدُ مِن (غايةِ الحكيم) و(كتاب الإسْطَمَاخِس) و(موسى بن ميمون): 152
5.3 نهايةُ صابئةِ حَرّان: 158
6.3 نتائج: 169
مُلحَقُ الفصل الثالث الحَرّانِيُّون والهِند 172
الجزء الثاني: تاريخُ هرمسَ العربيِّ 177
الفصل الرابع: الهرامسةُ الثلاثة 178
1.4 أقدَمُ صِيَغِ أُسطورَةِ الهرامسةِ الثلاثةِ العربية: 179
سعيدُ الأندلسي (18.18-19.6) - (تحقيق الأب لويس شيخو): فصلٌ عن العُلوم عند الأُمَّةِ الكَلدانِيَّة: 187
فصلٌ عن العُلوم عند أُمَّةِ المصريين: 187
40.5-7 188
2.4 سوابِقُ يونانيةٌ قديمةٌ للأسطورة العربية: 191
3.4 سلسلةٌ من التواريخ: 195

4.4 أنيانوس في السريانية والعربية:.. 200
5.4 أبو مَعشَرٍ مُؤرِّخا:.. 211
6.4 جوانِبُ أُخرى من أسطورةِ هرمس:.. 222
7.4 هرمس الثالث:.. 225
* ابنُ نُباتة: 225
8.4 نتائج: 231
الفصل الخامس: هِرمِسُ النَّبِيّ.. 233
1.5 صعود هرمس إلى السماء:.. 233
2.5 هرمس المُشَرِّع: هرمس كما قَدَّمَه المُبَشِّرُ بنُ فاتِك:.. 260
3.5 حِكمَةُ هرمس العَرَبِيِّ:.. 274
4.5 التركيبُ الأسطوريُّ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما بعدهما: . 305
الفصل السادس: الخُلاصَة.. 324
صِناعَةُ هرمسَ العربيّ.. 324
ثَبَتُ المصادر والمراجع العربية.. 333
ثَبَتُ المراجِع الأجنبية.. 339
المؤلف في سطور(كِڤِن ڤان بلادِل).. 365
المترجم في سطور (محمد سالم عبادة).. 366

مقدّمَةُ المُترجِم

لا نعيشُ إلاّ خَيالا. يكتسِبُ سَيّالُ الحياةِ الذي نَسبَحُ فيهِ مَعنىً ومَغزَىً حِينَ ينعكِسُ على وَعيِنا، فنقسِّمُهُ إلى أشياءَ وكائناتٍ وموجوداتٍ شَتَّى، ونُعطي كُلَّ موجودٍ منها اسمًا، ولا نبخَلُ على هذه الموجوداتِ بخَيالاتِنا وأوهامِنا التي لا تَفتَأُ تتعقَّدُ حتى تَخلُقَ لكلِّ موجودٍ حِكايَة. هكذا فقط يُمكِنُنا أن نعيشَ بَشَرا. فما إنسانِيَّتُنا إلاّ استعدادٌ مركوزٌ في طِباعِنا لِخَلقِ الأسطورَة. لكنّ درجَةً ما مِنَ الإنسانيَّةِ تتطلَّبُ فحصًا دقيقًا وتمحيصًا لطبيعةِ هذه الأساطيرِ الكثيرةِ المتشابِكَةِ التي رُبّما لا نَجِدُ غيرَها إذا عَكَفنا على غَربَلَةِ وَعيِنا. وما قامَ به مؤلِّفُ هذا الكتاب- البروفيسور/ كِفِن ڤان بلادِل – هو فحصٌ دقيقٌ دءوبٌ مُخلِصٌ لإحدى هذه الأساطيرِ التي أثرَت حياةَ قطاعٍ عريضٍ من البشَرِ وأثَّرَت فيها لقُرونٍ عديدةٍ تمتدُّ مِنَ العَصرِ القديمِ المتأخِّرِ إلى وقتٍ قريبٍ ربّما يتجاوزُ القرنَ الثامنَ عشَرَ الميلاديّ. رُبّما يتوهَّمُ مَن يَتصفَّحُ هذا الكتابَ لأوّلِ وَهلَةٍ أنه مُوَجَّهٌ إلى المتخصِّصين في دراسةِ الأساطيرِ أو التاريخِ المُقارَن. بَيدَ أنَّ هذا حُكمٌ متعجِّلٌ بالتأكيد، إذ إنَّ التَّتَبُّعَ الجَهيدَ المُجهِدَ الذي قامَ به المؤلِّفُ لأسطورةِ هِرمِسَ بين دَفَّتَي هذا الكِتابِ، والنتائجَ التقريبيَّةَ التي انتَهى إليها واعترافَه بأنّها أبعَدُ ما تكونُ عن اليَقينِ القاطِعِ لكنّها أفضَلُ ما تمكَّنَ من الوُصولِ إليه، كُلُّ ذلك يجعَلُ من هذا الكتابِ ملحَمَةً جديرةً بأن تُقرَأ. إنها مَلحَمَةٌ وراءَ المَلاحِمِ وسِيرَةٌ خَلفَ السِّيَر، فهي ملحَمَةُ تَكَوُّنِ الأسطورَةِ، وسِيرَةُ التلاقُحِ الذي لم يَكُن مِنه بُدٌّ بَينَ ثقافاتٍ متجاورةٍ متفاعِلَةٍ فيما بينَها. كما أنَّ تقريبيَّةَ النتائجِ تُعطينا درسًا في تواضُعِ المعرفَةِ، وفي ضرورةِ الإحجامِ عن القطعِ اليقينيِّ المنفَعِلِ فيما يتعلَّقُ بأحكامِ التاريخ. نحنُ أمامَ استقراءٍ شديدِ التَّأنِّي لمُعطَياتٍ تاريخيَّةٍ وَفيرة. وهو تأنٍّ ضروريٌّ، لاسِيَّما أنَّ المُهِمَّةَ التي أخَذَ المؤلِّفُ على عاتِقِهِ الاضطلاعَ بها هي الإجابةُ عن أسئلةٍ عسيرةٍ، بل هي شديدةُ العُسْر! كيف تحوَّلَ (هرمس) -الإلهُ الأولِمپيُّ رسولُ

أنه ابن زيوس) في الأساطيرِ الإغريقيةِ -إلى النبيِّ إدريس المذكورِ بإيجازٍ شديدٍ في القرآن؛ كيف تسرّبَ الإلهُ المصريُّ (تحوت) إلى الوعي الجَمعِيِّ لفئةٍ كبيرةٍ من مُسلِمي القرونِ الوُسطى متقنّعًا بقِناعِ أخنوخ/إدريس/هرمس وهو يَعِظُ أَحَدَ تلاميذِه؟! سيَجِدُ القارئُ الحديثُ يتشعّبُ تشعُّبًا ضروريًّا إلى مناطِقَ ربما لم تخطر ببالِه وهو على عَتَبةِ الكتاب. فالأساطيرُ الفارسيّةُ، وديانةُ صابئةِ حَرَّانَ، والتقليدُ التأريخيُّ اليونانيُّ ثُمَّ السريانيُّ المسيحيُّ، فضلاً عن التطوُّر التاريخيِّ لبعض الاصطلاحاتِ المِفتاحِيَّةِ وانتقالِها من بيئةٍ ثقافيَّةٍ دِينيَّةٍ إلى أُخرَى، وتصارُعُ الفلسفَتَين العقليةِ الأرسطيّةِ والإشراقيّةِ الصُّوفيَّةِ في صفحةِ الفِكرِ الإسلاميِّ، كلُّ هذه المناطِقِ حاضِرٌ بقُوَّةٍ في مَتنِ هذا الكِتاب، يُثري خِبرَةَ قارئِه، ويُعَظِّمُ ما ينتظِرُهُ من مُتعَةِ المعرفةِ بينَ دَفَّتَيه.

انتهاءً، لابُدَّ أن أتوجَّهَ بالشُّكرِ إلى الصديقِ الأستاذ/ وليد عبد العزيز لِدَعمِهِ المستمرِّ منذُ اللحظةِ الأولى التي التقيتُ فيها بهذا الكتاب. ولابُدَّ أن أعتَذِرَ إلى القارئِ مِن أيِّ سَهوٍ أو خطإٍ أو نقصٍ عرفَ طريقَهُ إلى هذه الترجمَة، وعزائي أنّي حاولتُ قَدرَ استطاعَتي أن أُخرِجَ الكِتابَ لقُرّاءِ العربيةِ واضحًا ثَرِيًّا وُضوحَه وثراءَه في نُسخَتِهِ الإنجليزيةِ الأصلية.

وما توفيقي إلاّ بالله.

محمد سالم عبادة

3 يوليو 2019

المقدمة

هذه هي أول دراسةٍ معمَّقةٍ عن هرمس المُثَلَّثِ بِالعَظَمَةِ Hermes Trismegistus – الحَكِيمِ المِصريِّ القديمِ الأُسطوريِّ، الذي نُسِبَت إليه أعمالٌ كثيرةٌ في التَّنجيمِ والسِّيمياءِ والطِّلاسِمِ والطِّبِّ والحِكمَةِ – كما يَتَجَلَّى في الكتابات العربية المُبَكِّرَة. بالمقارنة مع ما أَصبَحَ الآنَ عَمَلاً مِعياريًّا عن المُتُونِ الهِرمسِيَّةِ اليُونانِيَّةِ القديمةِ (فودن Fowden 1993a) والمبنيِّ على عُقودٍ وربما قُرونٍ من البَحثِ، يَبدو هذا الكتابُ إبحارًا في مياهٍ مجهولةٍ نسبيًّا. فالقرّاءُ الذين تَبدو لهم المُتونُ الهرمسيةُ القديمةُ اليونانيةُ واللاتينيةُ مألوفةً، يُدركون أنها لَعِبَت دَورًا مُهِمًّا في تطوُّرِ الفِكرِ القديمِ المُتأخِّرِ في مَرحَلَتيه الوَثَنِيَّةِ والمسيحيةِ، كما شكَّلَت لاحِقًا جُزءًا مُهِمًّا مِن أساسِ التياراتِ السِّحرِيَّةِ Occultism في أوربّا العصورِ الوُسطَى وعَصرِ النَّهضَةِ وُصُولاً إلى عَصرِنا الحديث. أمّا الكتاباتُ العربية المؤثِّرةُ واسعةُ الانتشار والمُتعلِّقَةُ بهذه المُتونِ الهرمسيةِ فهي لم تحظَ بكثيرِ انتباهٍ، رَغمَ انتشارِ الوَعيِ بين المُستَشرِقِينَ بأنَّ هذه الكتاباتِ وُجِدَت بالفعل وكانت بالغةَ التأثير. وبالنسبة للمتخصصين في اليونانيةِ واللاتينيةِ، غيرِ المُهتَمِّينَ بالكتاباتِ العربيةِ بشكلٍ خاصٍّ، فإنَّ المُتون الهرمسية (الهِرمِتِيكا) العربية تَعِدُ بكثيرٍ من المعلوماتِ القيِّمةِ بالنسبة لما يَهتَمُّون بهِ مِن موضوعات. كذلك فإنَّ أُسطورَةَ هِرمِسَ المُثَلَّثِ بِالعَظَمَةِ تُمَثِّلُ نُموذَجًا بالغَ الوُضُوحِ لِحَرَكَةٍ وَاسِعَةٍ مُعقَّدةٍ مِن تَوطِينِ المَعارِفِ اليونانيةِ القديمةِ في الثقافةِ العربيةِ، بَدَأَت في القَرنِ الثَّامِنِ المِيلادِيِّ.

بدأ هذا المشروعُ بأسئلةٍ بسيطة: مَن كان يعتقدُ المؤلِّفون العربُ المُبَكِّرُونَ أَنَّهُ هرمسُ المُثلَّثُ بالعَظَمَةِ؟ وَكَيفَ وَصَلُوا إلى هذا الاعتقادِ؟ ما علاقةُ الأعمالِ الكثيرةِ المَنسُوبَةِ لِهِرمِسَ -والباقِيةِ في المخطوطاتِ العربيةِ- بالهرمتيكا اليونانيةِ واللاتينيةِ التي خَضَعَت للدِّراسةِ بشكلٍ أعمَقَ؟ هل تُعَدُّ الهرمتيكا العربيةُ تَرجَمَةً لأعمالٍ يونانيةٍ أم أنها اختُرِعَت اختراعًا في

العربيةِ؟ وإذا صَدَقَ الاحتِمالُ الثّاني، فماذا دَفَعَ مُؤَلِّفِي هذه النُّصُوصِ إلى نِسبَتِها إلى هِرمِس؟
إلى وقتِنا الرَّاهِنِ، لم تُقَدَّمْ مُحاوَلَةٌ جادَّةٌ للإجابَةِ عن هذه الأسئلة، رغم ما حَظِيَت به الهرمتيكا القديمةُ من اهتمامٍ بَحثيٍّ واسعٍ وشعبيةٍ جارفةٍ في الأوساطِ البَحثيَّةِ الأورُبِّيَّةِ والأمريكيَّةِ لِقُرُونٍ عديدة. ومَعَ وُجُودِ استِثناءَاتٍ قليلةٍ مُهِمَّةٍ، كان ما وَجَدتُهُ في الكتاباتِ العِلميَّةِ بخُصوص الهرمتيكا العربيةِ أَدخَلَ في بَندِ التَّخمينات. ومع المُضِيِّ قُدُمًا في هذا المشروع، باتَ واضحًا أنّ تحقيقَ وترجمةَ ودراسةَ الهرمتيكا العربيةِ غيرِ المَنشُورَةِ في مُعظمِها إلى الآن، والتي على أساسِها يُمكِنُ إجابةُ كَثيرٍ من الأسئلةِ المُشارِ إليها آنِفًا - لو كان مِن سبيلٍ إلى إجابتِها في الحقيقة - ستحتاجُ إلى كثيرٍ مِن المُقدّماتِ البَحثية. فهناك مشكلاتٌ مَبدَئيَّةٌ عديدةٌ تتطلّبُ الانتباهَ إليها قبل الشُّرُوعِ في دِراسَةِ الهرمتيكا العربية. بعضُ هذه المشكلات كان موجودًا في صَمِيمِ الكتاباتِ العربيةِ المُبَكِّرَة، لكنّ البعضَ الآخَرَ أوجدَتهُ المَساراتُ البحثيةُ الحديثةُ المُضَلِّلَةُ عن غيرِ قَصد. وقد أسفرَت مُحاوَلاتي في الحُصُول على قاعدةٍ واضحةٍ لِفَهمِ هذا التُّراثِ عن هذا الكِتاب. ثَمّ كتابٌ ثانٍ في طَور التحضيرِ يُفترَض أن يَتبَعَ هذا الكتاب، مُشتَمِلٌ على قائمةٍ بالنُّصوصِ المنسوبةِ إلى هرمسَ في التراثِ العربيِّ، ومُعظَمُها مازالَ مخطوطًا، مع بيانٍ لتسلسلِها التاريخيِّ، ووصفٍ لمحتوياتِ مُعظَمِها. باختصارٍ، يمكن اعتبارُ الكتابِ المُشارِ إليه دراسةً في الهرمتيكا العربية، بينما هذا الكتابُ الذي نحنُ بين دَفَّتَيهِ يُعَدُّ دراسةً في هرمس العربيِّ نفسِه، ذلك المؤلِّفِ الأُسطوريِّ وأسطورتِه، والمَساراتِ التي أصبحَ عَبْرَها معروفًا في تُراثِ الكتاباتِ العربية.

الجزء الأول: الخلفية

الفصل الأول: تمهيد

تحكي المَصادِرُ العَرَبيَّةُ القديمةُ عن حَكِيمٍ مِصريٍّ قديمٍ يُدعى هرمسَ المُثَلَّث بالحِكمَةِ Hermes Triplicate in Wisdom مؤسِّسِ الديانةِ الوثنيةِ قبلَ الطُّوفانِ العظيمِ، والمُشَرِّعِ الذي صعدَ إلى السماواتِ العُلا وعاد إلى الأرض ليُعَلِّمَ التنجيمَ، وأنه كان نبيًّا صادقًا كالمسيحِ ومُحَمَّدٍ عليهما الصلاةُ والسَّلام. وقد انتشَرَت تعاليمُ هرمسَ الحكيمِ هذا في ترجمتِها العربيةِ، حيثُ تَدَّعِي هذه المصادرُ أنَّ الفلاسفةَ الغابرين العظماءَ كأرسطو و(أپولونيوس مِن تيانا) كانوا يَنقُلُونَها عبر العصور، أو كانَ يُعادُ اكتشافُها منقوشةً على ألواحٍ في غُرَفٍ مدفونةٍ في الخرائب المصرية. وتدّعي كتُبُ هرمسَ العربيةُ أنها تُفَسرُ قوانينَ الكونِ الخفيّةَ وأسرارَ الخَلق وألغازَ الطبيعةِ، كما تُقَدِّمُ وسائلَ للتنبُّؤِ بالمُستَقبَلِ مِن إشاراتِ النُّجومِ، وتعليماتٍ لِعَمَلِ طلاسِمَ ناجعةٍ، فضلاً عن طرائقَ مُشفَّرَةٍ لصناعَةِ إكسيرِ السِّيميائيِّين. وقد بَقِيَ مُعظَمُ هذه الأعمالِ مَحفوظًا إلى الآن، يَنتَظِرُ القُرّاءَ المُعاصِرينَ في عَشَرَاتِ المَخطُوطاتِ العربيةِ التي لَم يَعرِف أغلبُها طريقَه بَعدُ إلى المَطبَعَة.

ويُمثِّلُ كلٌّ من الأساطيرِ المنسوجةِ حول هرمس والأعمالِ المنسوبَةِ إليهِ في العربيةِ لُغزًا مُعقَّدًا بالنسبةِ للمُؤَرِّخ. فهيَ في إجمالِها تُعَدُّ جُزءًا مِن المُنتَجِ الثَّريِّ للحضاراتِ القديمةِ، والتي غَذَت ونمَّت الثقافة العربيةَ في أطوارِها الأولى، كما أنَّها قِطعَةٌ مِنَ المَادَّةِ المَعرِفيَّةِ الهائلةِ المُتَرجَمَةِ إلى العربية مِن (كُتُبِ الأقدَمِينَ) كما كان يُشيرُ العربُ إليها، والتي شكَّلَت أساسًا لجزءٍ هامٍّ مِن التُّراثِ العَرَبِيّ. ويُعتبَرُ استكشافُ هذا التراثِ المتعدِّدِ الخُيُوطِ مُهِمَّةً مُعَقَّدَةً، فلا يكفي أن نَفهَمَ السِّياقَ العربيَّ حتى لو كان هذا بِحَدِّ ذاتِه صَعبًا وموضوعًا لأبحاثٍ مازالت مستمرّةً، فعلى الباحثِ كذلك أن يَنظُرَ إلى الخلفية القديمةِ التي نبعَت منها الهرمتيكا العربيةُ، وإلى استقبالِ هذه النُّصوصِ في أورُبّا القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ذلك الاستقبالَ الذي مَنَحَ الهرمتيكا أهميةً خاصّةً للبحوثِ الحديثةِ في

اللغاتِ الأوربية. في الوقتِ ذاتِه، جاوزَ الاهتمامُ بالنصوصِ الهرمسيةِ حُدُودَ أوربّا إلى حيثُ تقبَعُ تواريخُ غيرُ مَحكِيّةٍ ومنَصّاتٌ بحثيّةٌ لا يعلَم عنها الباحثُ الغربيُّ الكثيرَ. فطالما انتُسِخَت ودُرِسَت أعمالٌ كثيرةٌ منسوبةٌ لهرمس -غيرُ معروفةٍ إطلاقًا في أوربّا- مِن المَغربِ إلى الهِندِ، ومازالت مَحفوظةً إلى الآن في مَكتباتِ المَسَاجِدِ والمكتباتِ القوميةِ والشخصيةِ في شَمالِ أفريقيا وآسيا. وعلى سَبيلِ المِثالِ، في القرن التاسع عشر، تصدّى أحدُ المُفكّرينَ الإيرانيين (ميرزا محمد علي جاراكاني) لترجمةِ كَشفٍ سيميائيٍّ مَنسُوبٍ لهرمس ويدّعي أصولاً مصريةً قديمةً، من العربية إلى الفارسية[1]. كذلك، فإن الحكومة البريطانية للهند حين اشترَت عام 1859 ما بَقِيَ من المكتبة الملَكية لأباطرة المغول في دلهي، كانت هناك أعمالٌ عربيةٌ لهرمس بين آلاف المجلّدات الموجودة[2]. ومازالَ علينا أن نستكشف ما كان تعنيه شخصيةُ هرمس المُثَلَّثِ بِالعَظَمة نفسُه والنصوصُ المنسوبةُ إليه للجمهور العريض في تلك الأراضي القاصِيَة. لكنّ الأكيدَ أنّ الحركة الهرمسية التي بدأت في أوربا منذ نهاياتِ القرن الخامس عشر كانت جزءًا من حِراكٍ أوسعَ بكثيرٍ، وفي منتصف هذا الحراكِ جغرافيًّا وتاريخيًّا يأتي التراثُ العربي.

1.1 الهرمتيكا اليونانية القديمة في مصر الرومانية، واستقبالُها الأوربي:

خلالَ القرون الأولى بعد الميلاد، تكرَّر أن يَكتُبَ حكماءُ مجهولو الاسم في مصر الرومانيةِ عبرَ أجيالٍ عديدةٍ رسائلَ في العِلمِ والفَلسَفَةِ باليونانية، ثم يَزعُموا أنها جزءٌ من تراثٍ مصريٍّ أصيل[3]. بعضُ هذه الرسائلِ يُصوِّرُ محاوراتٍ بين الآلهةِ المصريةِ القديمِة، حيث يُمنَح بعضُها أسماءَ يونانيةً، ويحتفظُ بعضُها بالأسماءِ المصريةِ الأصلِية. والشخصيةُ المحوريةُ في هذه المحاوراتِ هي (هرمس)، المُعادِلُ اليونانيُّ التوفيقيّ Syncretic للإلهِ المصريِّ (تُحُوت) إلهِ المَعرِفةِ والكِتابةِ، حيثُ يَظهَرُ هرمسُ عادةً باعتبارِهِ المُعَلِّمَ للشخصياتِ الأخرى التي تضُمُّ (تات) و(آمون) و(أسكليبيوس)، ومِنَ

---

1 ترجمةُ ميرزا أقا محمد علي جاراكاني، المخطوط في الكتابخانة Kitābxāna-yi Millī-yi Malik 805/6, 1875 ce حُرِّرَ النص العربي مع ترجمة ألمانية (Vereno 1992: 160–181).

2 انظر (أرسُلا سِمس-ويليامز Ursula Sims-Williams 1982).

3 انظر (فودن Fowden 1993a: 155–195) في إثباتِه محاولات البحث عن مؤلفي الهرمتيكا.

الشخصيةِ المِحوَرِيةِ هرمس أُخِذَ الاسمُ الجامعُ لهذه النصوص: هرمتيكا. ويسمى هرمسُ هنا (المُثَلَّث بِالعَظَمَةِ) Trismegistus وهو لقَبٌ مترجَمٌ عن اللقَب المصري للإله تحوت، والذي نعثرُ عليه في اليونانية للمرةِ الأولى في استخدام الكهَنة المصريين في العصر البطلميّ "الإله الأعظم، وأعظم العظماء"[4]. وبهذه الطريقة يمُيِّزُ هرمسُ المصريُّ عن الإلهِ الأولِمپيِّ العابثِ (هرمس) رَسُولِ الآلِهَةِ في الأساطيرِ اليونانية.

تهتمُّ الهرمتيكا اليونانيةُ لمصرَ الرُّومانِيَّةِ بمَدَىً واسِعٍ مِن المَوضُوعاتِ، كالتنجيمِ والكَونيّاتِ والطِّبِّ، وتَصِفُ تعليمًا فلسفيًّا يُظهِرُهُ هرمسُ وآخَرون بناءً على بصيرةٍ إلهيةٍ، يستطيعُ تلاميذُه من خلالِه معرفةَ وفهمَ الرُّوحِ والكَونِ والإله. وقد لخَّص (غارث فودن Garth Fowden) الكونَ الذي تُبَشِّرُ به الهرمتيكا هكذا: "الإله واحدٌ وهو خالقُ كل الأشياء التي تظلُّ معتمدةً عليه كعناصرَ في تراتُبٍ وجوديٍّ هرميٍّ، حيث يأتي العالَمُ المَعقُولُ ثانيًا بعد الإلهِ نَفسِه في هذا التراتُبِ، ويأتي ثالثًا وأخيرًا العالَمُ المحسوسُ. وتَفِيضُ القُوى الخالِقَةُ الوَاهِبَةُ للإله عبر العالَمَين المَعقُولِ ثُمَّ المَحسُوسِ إلى الشَّمسِ، خَالِقَةِ الكَونِ المادِّيِّ، التي تَدُورُ حَولَها النُّجومُ الثابتةُ والكواكبُ السيارةُ والأرض[5]. وفي مدارات هذه النجوم والكواكب تتعلَقُ الأرواح، وبالأرواح يتعلّق الإنسان، الذي يُعَدُّ كونًا مصغّرا. هكذا يصبحُ كلُّ شيءٍ جزءًا من الله، ويكونُ الله باطنًا في كل شيء، ويكون نشاطُه الخالِقُ مستمرًا بلا توقُّفٍ إلى الأبد. فالكلُّ واحدٌ، والحضور الإلهيُّ لا يَفنى[6]".

والبشرُ مقيَّدُون في روابطَ كونيّةٍ خفيةٍ في هذا النظام، وخاضعون لقُوَى الأرواحِ، أي أنهم مَحكُومُونَ بالقَدَر. لم تكن هذه الأفكارُ في مُجمَلِها حِكرًا على مؤلفي الهرمتيكا، حيث يستطيع المرءُ أن يؤكد أنها كانت أفكارًا ذائعةً في صِيَغٍ مُختَلِفَةٍ في حَوضِ البَحرِ المُتوَسِّطِ تحتَ الحُكمِ الرُّومانيّ. لكنّ ما يُمَيِّزُ الهرمتيكا هو استجابتُها للموقِفِ الإنسانيِّ في العالَم. فهرمسُ المصريُّ يَمنَح نوعين من المعرفة في كتبه، أولُهما أنه من الممكن

4- Festugière 1.73–74, Copenhaver 1992: xiv–xv, Fowden 1993a: 216–217.

5- لمزيدٍ عن هذه الرؤية المحتفية بمركزية الشمس والتي لم يكن لها دورٌ في الاستقبال العربي للهرمتيكا، انظر الفصل 7.16 ويقترح (سْكُتّ Scott 2.444–445) أن حقيقةَ هذه الرؤية هي أن الشمس تحتلُّ مراكز الأفلاك السبعة للكواكب السيارة التي تدورُ حول الأرض، لكن هذا ليس واضحا.

6- Fowden 1993a: 77.

أن يحصلَ الإنسانُ على درجةٍ من القوة في هذا العالَم الأرضي ويسيطرَ عليه من خِلالِ مَعرِفَةِ الصِّلاتِ العميقةِ التي تربطُ القُوَى السَّماوِيَّةَ بأشياءَ أرضِيَّة. هكذا يُعَلِّمُنا هرمسُ مَثَلاً تأويلَ العلاماتِ السماويةِ للتنبُّؤِ بالمستقبَلِ، وكذلك الخَوَاصَّ السِّحرِيَّةَ لِلمَوَادِّ - كالنباتاتِ المُختَلِفَةِ- والقُوَى النَّجمِيَّةَ التي تتمتَّعُ بها، والنابعةَ من صِلاتِها بالكواكِب. وقد سَمَّى الباحثون المُعاصِرُونَ هذه الرسائلَ (تِقنِيَّةً) لأنها تَشرَحُ آليَّاتٍ/ تقنياتٍ لتطبيقِ المعرفةِ الأساسيةِ بالمَبادِئِ والقُوَى المُهَيمِنَةِ على الكَونِ في الحَياةِ اليَومِيَّةِ للإنسانِ ومُشكِلاتِها العَمَلِيَّة. أما النَّوعُ الثَّاني مِنَ المَعرِفَةِ، وَهُوَ الأَشهَرُ، فَفيهِ يُعَلِّمُ هرمسُ تلاميذَه في مُحاوَرَاتِه مَعَهُم كيفَ يَتَسَامَونَ على سِجنِ الجَسَدِ ويَتَغَلَّبُونَ على القدَرِ بِتَطهِيرِ الفِكرِ وَالتأمُّلِ، وبالتالي يَنالُونَ مَعرِفةً أَعمَقَ بالإله[7]. ويكمُنُ جزءٌ كبيرٌ من الإغراء المتجدد للنصوص الهرمسية في هذا الوَعدِ بِمَعرِفةٍ أعلى ونَفسٍ إلهيةٍ راقيةٍ مُتَحَرِّرَةٍ مِن الظُّرُوفِ الدُّنيَوِيةِ بِفَهمٍ أعمقَ، وربما يكونُ هذا الهدفُ قد مثَّلَ حافزًا قويًّا للجماعة المجهولة من المؤلفين التي وضعَت هذه النصوص.

وتندرج الهرمتيكا اليونانية المعروفةُ لنا اليومَ في النوع الثاني من المعرفة المُشارِ إليه، أي المحاورات الفلسفية. وقد بدأت تحتلُّ بؤرة اهتمام الباحثين في التراث اللاتيني في أوربا الغربية عام 1460، حين أحضرَ راهبٌ يُدعى (ليوناردو) مخطوطًا لنصوصٍ هرمسيةٍ يونانيةٍ من مقدونيا إلى (كوسيمو دي ميديتشي)[8] في فلورنسا[9]. ساعتَها صدرَت الأوامرُ للباحث (مارسيليو فيتشينو) بأن يؤجِّل إنجازَ ترجمتِه لأعمال أفلاطون ويُعطي الأولوية لهرمس، الذي اعتُقِدَ آنذاكَ أنه أقدمُ بكثيرٍ من المؤلِّفينَ اليونانيين الكلاسيكيين. نُشِرَت ترجمةُ (فيتشينو) عام 1471، وخلال الأعوام المائة والخمسين التاليةِ أُعيدَ طبعُ الترجمة اللاتينية للهرمتيكا اليونانية في خمسٍ وعشرين نسخة[10]. أما الطبعةُ الأولى من الأصلِ اليونانيِّ فقد نشرَها الباحثُ الفرنسيُّ (أدريانوس تورنيبوس

7- Fowden 1993a: 75-115.

8- Cosimo de Giovanni de' Medici مصرفيٌّ وسياسيٌّ إيطاليٌّ يُعَدُّ أولَ أعضاء عائلةِ ميديتشي التي حَكَمَت فلورنسا فعليًّا خلالَ معظم عصر النهضة (المترجِم).

9- يقدِّم (ريجو Rigo 2002) دليلاً على الاهتمام البحثيِّ في بيزنطة القرن الرابع عشر بالأعمال المنسوبة إلى هرمس.

10- Yates 1964: 12-13, Mahé 1982: 3-5, Faivre 1995: 183.

(Adrianus Turnebus) عام 1554. استُقبِلَت الهرمتيكا اليونانية بحفاوةٍ بالغةٍ آنذاك، حيث ساد اعتقادٌ بأنها تمتاحُ مباشرةً من البئرِ الأولى الأصليةِ للفلسفةِ قبلَ طُوفانِ نُوحٍ، أو على الأقلّ أنها معاصِرةٌ في زمنِ تأليفِها للنبيِّ موسى. ولهذا اعتُبِرَت الهرمتيكا اكتشافاً في غايةِ الأهمِّيَّةِ، يَقِفُ على قدَم المساواة مع سِفرِ التَّكوينِ. وقد استَغَلَّ مُؤَلِّفُو عصرِ النهضةِ نُصوصَ الهرمتيكا كمصادرَ لحركةٍ جديدةٍ مزَجَت الأفلاطونيةَ الجديدةَ بالقبالاه اليهودية بتعاليم الهرمتيكا لبناء نسقٍ فكريٍّ يُسمَّى اليومَ الهرمسيّةَ Hermetism. وقد أفاض المؤرخون في توثيق الأثر العميق الذي أحدَثَته الهرمتيكا على الباحثين في أوربا الغربية منذ نهاية القرن الخامس عشر إلى السابع عشر، وحتى الآثارِ الأكثرَ هامشيّةً لها على الفِكرِ الإنسانيِّ حتى عصرِنا الحاضِر[11].

كانت بدايةُ نهايةِ الشعبيةِ الجارفةِ للهرمتيكا عام 1614 حين أثبت إسحاق كازوبو Isaac Casaubon أن الهرمتيكا اليونانية ليست قديمةً إلى ذلك الحدّ كما يُعتقَد، وأنها مجموعةٌ من المنتَجات الفِكرِيَّةِ للعُصورِ المَسيحيَّةِ الأولى. ورغمَ أنَّ طرحَه لم يحظَ بالانتشارِ وَقتَذاكَ، إلا أنَّ مكانةَ الهرمتيكا تَدَهوَرَت كثيراً بنهاية القرنِ السابع عشر حين أثمَرَت أبحاثُ كازوبو[12]. أما هرمان كُنرنغ Hermann Conring أستاذُ الطِّبِّ بِجامِعَةِ هِلمْشْتِدت Helmstedt فقد فَنَّدَ دَعاوَى أَصحابِ پاراسِلسُس[13] Paracelsus السيميائيين بخُصُوصِ التُّراثِ الهِرمِسِيِّ[14]. هكذا، استطاع كازوبو وكُنرنغ وآخرون أن يُذهِبوا هالةَ الأصالةِ والقِدَمِ المحيطةَ بالهرمتيكا وأن يُبطِلُوا دعاوى استمرارِها التاريخيِّ منذُ أقدَمِ العُصور. بعد هذه الهجمات وغيرِها، شهد القرنُ الثامن عشر وبدايةُ التاسع

11- للمزيد عن استقبال هذه المؤلفات اليونانية في أوربا الغربية حتى أثبتَ (إسحاق كازوبو) بُطلانَ الادّعاء بِقِدَمِها عام 1614، انظر Mahé 1982: 5-9, Fowden 1993a: xxi, Faivre 1995: 183-188, Yates 1964, to be tempered by Copenhaver 1990, Kühlmann 1999, and Ebeling 2007: 59-141. تقدم هذه الأعمال ثَبَتًا ببليوغرافيًا واسعا.

12- Mahé 1982: 8-9, Fowden 1993a: xxii, Faivre 1995: 186, Yates 1964: 398-403.

13- Paracelsus: هو ثيوفراستُس مِن هوهنهايم (1493-1541م)، طبيبٌ وسيميائيٌّ ومنجّمٌ سويسريٌّ من عصر النهضة الألمانية، يُلقّب بـ(أبي عِلم السُّموم) لإسهاماته المبكرة المتميزة في هذا العلم، وعلى صعيدٍ آخر، نجدُ أنَّ تنبؤاتِه حظيت بمكانةٍ خاصةٍ لدى جماعة الصليبِ الوردي Rosicrucians (المترجِم).

14- Ebeling 2007: 97-100.

عشر انحسارًا للاهتمام بالهرمتيكا، رغم أن مَهوُوسِي المصرياتِ والسيميائيين وأعضاءَ الجمعياتِ السّرّيّةِ وأولئك المُنضَمّينَ إلى تيّارات الفكرِ السِّحريّ esoteric thought ظلُّوا يستخدمونها ويدرسونها. وبين عامَي 1630 و1856 لم تظهر طبعاتٌ جديدةٌ من الهرمتيكا اليونانية التي سلّط (فيتشينو) الضوءَ عليها، ما يُعَدُّ علامةً أكيدةً على انحسارِ الاهتمامِ البَحثِيِّ بها[15]. كما أنَّ الحركةَ الهرمسيةَ التي بدأت في القرن السادس عشر انكمشَت كثيرًا خلالَ فترةِ الثورةِ العلميةِ، حيث تضاءلَ اعتمادُ الباحثين على الكتاباتِ القديمةِ كمراجعَ عِلمية.

وكانت البحوثُ الكلاسيكيةُ بمناهجها وأغراضها الجديدة التي تطورَت في القرن التاسع عشر هي المُنقِذَ الوحيد للهرمتيكا، حيثُ وفَّرَت لها مكانًا في البحث العلمي المحترَم، لكن ليست باعتبارها مَصَادِرَ للإلهامِ أو التعاليمِ السحرية، وإنما كأداةٍ تاريخيةٍ قد تساعدُ في بِناءِ سِجِلٍّ شاملٍ مُفَصَّلٍ للحضارتَين اليونانية والرومانية، وهو ما كان يُعَدُّ آنذاك إطارًا جديدًا للدراسة. وبالنسبة لممارسي حَقلِ الدراساتِ الدينيةِ الجديدِ هو الآخَر، مَثَّلَت الهرمتيكا وثائقَ لفلسفةٍ دائمةٍ مَزعومَةٍ ومَصادِرَ لِخُطَطٍ بِنيَوِيَّة. كذلك لم يَعدَم أصحابُ التياراتِ السحريةِ في العصرَين الرُّومانسيِّ والحديثِ بُغيتَهم في هذه النصوص.

في القرن العشرين، ظلت الجهود البحثية لتفسير الهرمتيكا كنتاجاتٍ لسياقٍ تاريخيٍّ متخبِّطة. تركَّزَ الجدَلُ البحثيُّ في المَقامِ الأولِ على تعيينِ الأُمّة التي تنتمي إليها الهرمتيكا، هل هي أساسًا يونانيةٌ وبالتالي أوربيةٌ وغربية، أم أنها مصريةٌ وشرقيةٌ وبالتّالي أجنبية، وثانيًا على تحديدِ ما إذا كانت جماعةٌ معينةٌ قد أنتجَتها. فلو عُيِّنَت مجموعةٌ من المؤلّفين، كان تحديدُ علاقتِهم بالتياراتِ الدينيةِ الأُخرى (مِن يَهودِيةٍ ومسيحيةٍ وغُنُوصِيَّةٍ ووَثَنِيَّة) يبدو مهمًّا لتعيينِ مكانِهم التاريخيّ. (اليوم يبدو هذا التصنيفُ العريضُ للتيارات الدينيةِ اختزالاً مُخِلاً). وكان عملُ (فستوجيير Festugiere) في الأربعينيات والخمسينيات يبدو قاطعًا في تحديد الهُوِيّة الهلينية للهرمتيكا شكلاً ومضمونًا، فتبعًا له لم تأخذ الهرمتيكا شيئًا ذا بالٍ من ثقافاتٍ غير يونانية، وقد كتب فستوجيير أربعة مجلداتٍ ليُثبِتَ هذه النتيجة[16].

15- Copenhaver 1992: li.

16- Festugière 1944–1954.

في نهاية السبعينيات وفي الثمانينيات، زعمَت دراساتٌ أنجزَها (چان پيير ماهي Jean-Pierre Mahé) و(غارث فودن Garth Fowden) أن هناك شيئًا مصريًّا صميمًا في الهرمتيكا، وأنها لا يمكن أن تُفهَم حقيقةً إلا إن وَضَعناها في سِياقِ مِصرَ الهلينستيةِ والتُّراثِ الثَّقافيِّ المِصريِّ الأصليّ"[17]. وقد افترَضَ (ماهي) أن النصوصَ اليونانيةَ تَنحَدِرُ مِن سُلالَةِ التعاليمِ الحِكمِيةِ المصرية"[18]. أمّا (فودن) فقد أوضحَ بطريقةٍ مُقنِعةٍ أن المرءَ لا يُمكِنُهُ أن يفهمَ تكوينَ الهرمتيكا دون مَوضَعَتِها في السياقِ الاجتماعيِّ لِمصرَ الرُّومانية. وتُفيدُ حُجَّتُه الموثَّقةُ جيِّدًا أنّ الهرمتيكا ليست يونانيةً ولا مصريةً وإنما هي نِتاجُ مُجتَمَعٍ مصريٍّ رُومانيٍّ مَزَجَ ممارساتٍ وأفكارًا رائجةً في كلٍّ مِن هذَين التراثَين اللُّغويَّين والثقافيَّين والدِّينيَّين، وهو مجتمَعٌ يجبُ أن يُفهَمَ بعيدًا عن وَهمِ الفَصلِ السَّهلِ بين الخصائصِ المصريةِ واليونانيةِ. ويبدو في النهايةِ مناسبًا أن نقولَ إن فهمَنا المعاصِرَ للهرمتيكا اليونانية يقِفُ مع (فودن).

وربَّما تُمكِّنُنا مُواصَلَةُ البَحثِ في المصرياتِ مِن اكتشافِ جُذورٍ مَحَلّيَّةٍ ملموسةٍ للهرمتيكا في لفائفِ الكَهَنةِ المصريين مِن العَصر الرُّوماني"[19]. وبالفعل، ظَهَرَ حديثًا دليلٌ مباشِرٌ يشيرُ إلى خَلفيةٍ أدبيةٍ مصريةٍ محتمَلةٍ للهرمتيكا. ففي 2005، أصدر عالِما المصريات (ريشارد

17- للمزيد عن تاريخ استقبال الهرمتيكا اليونانية ودرساتها في أوربا الغربية انظُر (ماهي Mahé 1982: 3-43) ، وهو بحثٌ بلغَ اكتماله في عمل (ماهي) نفسه. انظر كذلك Fowden 1993a: xiii–xix. Gonzáles Blanco 1984

18- Mahé 1978–1982: 2.407–436. يزعم (ماهي) أنَّ ما بدأ كجُمَلٍ أو تعاليم حكميةٍ لهرمس تطوَّرَ إلى (المبادئ الهرمسية) الموجودة في المحاورات. وضد هذه النظرة يوجد لدى (فودن Fowden 1993a: 69–74).

19- مازالَ بحثُ (بويلان Boylan 1922) يُعتَبَرُ إلى الآن معالجةً معياريةً لتراث (تحوت) المصري القديم. ويُعتبَرُ مقال (إيفرسن Iversen 1984) محاولةً مهمةً لربطِ الأدب المصري القديم بالهرمتيكا، لكنّه رغم عثورِه على تشابُهاتٍ مضمونيّةٍ مهمةٍ بين التراثَين، لا يُوضِحُ كيف انتقلَت الأفكارُ المصريةُ الأقدمُ إلى اليونانية. أما (فودن Fowden 1993a:57-68) فيَعرض معلوماتٍ مُثيرةً خلالَ إيضاحِ الخلفية المصرية. كذلك فإنّ حُجَج (كنجسلي Kingsley 1993) لتتبُّع أصل الاسم الهرمسيّ (پويماندرِس Poimandres) -بناءً على اقتراح غريفيث Francis L. Griffith 1925) تبدو مُثيرةً رغم صعوبةِ التحقّق من صحتها، ما يَدفَعُ الباحثَ لتمنّي أن تُراجَع الأجزاءُ الإتيميولوجية Etymological من هذا المقال بواسطةِ أحد علماء المصريات والتراث القبطيّ الضَّليعين في صوتيات اللغات المصرية القديمة.

ياسنو Richard Jasnow) و(كارل تيودور تساوتسيش Karl-Theodor Zauzich) نَصًّا ديموطيقيًّا[20] مصريًّا يحتوي حوارًا تعليميًّا بين الإله (تحوت) وطالبٍ يُدعَى (مر-رخ) أي مُحِبَّ الحكمة (وربما الفيلسوف). وقد أُرجِعَ تاريخُ كتابةِ مخطوطاتِ هذا النَّصِّ -وهي قِطَعٌ كثيرةٌ غيرُ مُكتَمِلَةٍ مِمّا يبدو أنه كان نصًّا طويلاً محفوظًا في مكتبات المعابد المصرية- إلى ما بين القرنين الأول والثاني الميلاديين، وهي عَينُ الفترة التي يُفترَضُ أنَّ الهرمتيكا اليونانيةَ قد أُلِّفَت خلالَها. ولأنّه لا تُشتَمُّ مِن مُحتَوَياتِ (كتاب تحوت) الديموطيقي هذا – هكذا سَمّاه مُحَقِّقاهُ- رائحةُ خليطِ الفلسفة الهلينستية التي تعبَقُ بها الهرمتيكا اليونانية، استَبعَدَ مُحَقِّقا هذا النَّصِّ أن يَكونَ سَلَفًا مباشِرًا لهذه الهرمتيكا، رغم أنه مازال محتمَلاً أن يكونَ من أسلافِها البعيدين. كِلا النصَّين محاوراتٌ بين تحوت-هرمس وتلميذِه حول موضوعاتٍ في الإلهيّات، ولذا يَسهُل تصوُّرُ رابطةٍ بينهما، لكن إلى الآنَ لم تُكتشَف تشابهاتٌ مُقنِعةٌ بينهما في الصِّياغَةِ أو فَحوَى التَّعاليم، رغم جهد المُحَقِّقَين في مُحاوَلَةِ اكتِشافِ مِثل هذه التشابهات. وقد كان تقييمُ المؤلِّفِ القديمِ لكتابِ (عن الأسرارِ المصريَّةِ De mysteriis Aegyptiorum) أنّ "تلك الوثائقَ التي تدورُ باسمِ هرمس تحتوي تعاليمَ هرمسيةً حتى لو استخدمَت اصطلاحاتِ الفلاسفة، وذلك أنَّ مُترجِميها من اللسانِ المصريِّ لم يكونوا جُهَلاء بالفلسفة"[21]. وهذه الرؤية تبدو أقربَ إلى الإقناعِ اليومَ، لكنّ إثباتَها سيتطلَّبُ قَطعًا دراسةً مقارِنةً يقومُ بها باحثٌ ضليعٌ في كلٍّ من المصريات-لاسيّما المنتميةَ إلى الديموطيقية المصرية- واليونانية القديمة. وعلينا أن ننتظر نصوصًا مصريةً غيرَ مكتشَفَةٍ إلى الآنَ قد تُسهِمُ في حلِّ مُعضِلَةِ تأليف الهرمتيكا اليونانية.

وحتى داخلَ التراث اليوناني نفسِه، مازالت إلى الآن هناك مساراتٌ بحثيةٌ واعدةٌ لم تُستكشَف بَعد. فمصطلَح (الأعمال الهرمسية Corpus Hermeticum) يُستخدَم للإشارةِ فقط إلى الهرمتيكا الفلسفية اليونانية التي أُلقِيَ الضوءُ عليها في إيطاليا القرن الخامس عشر

20- الديموطيقية Demotic Script: طريقةُ الكتابة المصرية القديمة المأخوذة من الصِّيَغ الشمالية للهيروغليفية المستخدمة في الدلتا، كما يعبّر المصطلَح عن مرحلة اللغة المصرية المكتوبة بهذه الطريقة، وهي لاحِقةٌ على المصرية المتأخرة وسابقةٌ على القبطيّة (المترجِم)

21- يُنسَبُ هذا الكتاب عادَةً إلى (إيامبليخوس Iamblichus (Saffrey 1971). وقد ترجمَهُ إلى الإنجليزيةِ Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell 2004 (De Mysteriis, 8.4.265).

(رغم أنها عمليًا تتضمّن كذلك النَص الباقي بتمامِه في ترجمتِه اللاتينية فقط، المعروف باسم (أسكلپيوس Asclepius) وقِطَعًا أخرى ذاتَ صِلة)، لأنّ تلك النصوص هي التي حظِيَت بالشعبية الجارفة حين ساقَها القدَرُ إلى بؤرة اهتمام الأوربيين في بدايات العصر الحديث. رغم هذا فهناك أعمالٌ أخرى منسوبةٌ لهرمس وباقيةٌ في نسختِها اليونانية، غيرُ تلك المحاورات الفلسفية، وهي حقيقةٌ تقِفُ متحدِّيَةً لما يُوحِي به مصطلَح (الأعمال الهرمسية) من الاكتمال والشُّمول[22]. وفي الحقيقة، تُغفِلُ الترجماتُ الإنجليزية الحديثةُ للأعمالِ الهرمسيةِ تلك المقتطفاتِ اليونانيةَ المهمةَ التي وردَت في أنطولوجيا (يوآنس ستوبيوس[23] Stobaean Anthology) مِن المُحاوَراتِ الهرمسيةِ، رغم أنّ المتخصصين يَأخُذُونها بِعَينِ الاعتبار. أما النصوصُ اليونانيةُ المنسوبةُ لهرمِسَ والمتعلقةُ بقراءة الطالع واستخدام الخواصّ السحريةِ للموادّ وما إلى ذلك - في مقابل النقاش النظري والفلسفة ووصف التأمُّلاتِ ممّا يَعُجُّ به النّصّ المُعتَمَد للأعمال الهرمسية اليونانية - فقد تجاهلَها البَحثُ تمامًا حتى لَتكادُ تكونُ غيرَ معروفةٍ عَمَلِيًا. وعلى هذا، فإنّ النظرةَ الحديثةَ للهرمتيكا اليونانيةِ تركّزَت على قطاعٍ محدودٍ ممّا كانَ ومازالَ مُتاحًا بالفعل[24].

22- قام فودن Fowden, 1993a: 1-11 بمسحٍ للهرمتيكا اليونانية التي وَصَلَتنا، وقد قَصَر مُعظَمَ نقاشِهِ على الهرمتيكا الفلسفيةِ منها.

23- يوآنِس ستوبيوس Joannes Stobaeus هو مؤلف يوناني من (ستوبي) بمقدونيا، عاش في القرن الخامس الميلادي، واشتُهِرَ بهذه الأنطولوجيا التي جمع فيها أقوالاً ومقتطفاتٍ لعددٍ كبيرٍ من المؤلفين اليونان، وتتعدد الموضوعاتُ التي تغطيها مقتطفاته بين التاريخ الطبيعي والفلسفة والحِكَم العملية والشِّعر والجدَل والسياسة والاقتصاد إلى غير ذلك.

24- بخصوص تعسُّفيّة الفصل بين الهرمتيكا المهتمّة بالتقنيات العملية وتلك المهتمة بالتنظير، انظر ملاحظات فودن Fowden 1993a: 116-120. ومن أمثلة الهرمتيكا التقنية المنشورةِ هناك (الرياضيات الطبّيّة (Iatromathemathica) (Ideler 1841: 1.387-396 Pitra 1888: 275-278 and)، عملان صغيران عن الزلازل (CCAG 7.167-171)، و(إلى أسكلبيوس عن نباتات الكواكب السبعة To Asclepius on the Plants of the Seven Planets (Pitra 1888: 279-282 = CCAG 8/3.153-165)، إلى أسكلبيوس عن نباتات الأبراج الاثنَي عشر To Asclepius on the Plants of the Twelve Zodiacal Signs (Pitra 1888: 291) وكذا (قراءة الطالع بواسطة الرعد a Brontologion (CCAG 7.226-230) . وقد درس فستوجيير Festugiere Vol.1 الكثيرَ منها، ولا أعمقَ من الدراسة التاريخيةِ التي قدّمها پنجري لهذه النصوص Pingree 1978: 2.429-432.. كما ذكر فستوجيير Festugière 1.251 وليتروِيي Letrouit 1995: 81 مقتطفاتٍ سيميائيةً هرمسية. وربما يكون هناك المزيد من

إنَّ فَهمَ الهِرمتيكا يتطلَّبُ الإلمامَ بالأعمالِ المنسوبةِ إلى هرمس في لغاتٍ غير اليونانية، وقد انتبهَ المتخصصونَ إلى ذلك. فالترجماتُ القبطيةُ للهرمتيكا اليونانيةِ المُكتشَفَةُ ضِمنَ مَخطوطاتِ نَجعِ حَمَّادي لَقِيَت اهتمامًا مستحَقًّا بالفعل، وبعضُ هذه الهرمتيكا القبطية ضاعَ أصلُه اليونانيُّ، ولم يُنشَر إلا في السبعينيات. فمِن هذه النصوص التي لم تكن معروفةً من قبلُ تُوجَدُ محاورةٌ يُدخِلُ فيها (المُثَلَّثُ بالعَظَمَةِ) أحدَ تلاميذِه عالَمَ أسرارِ العَقلِ التي لا تُوصَف، حيث يأمرُه أن يَنقُشَ التعاليمَ بالحُرُوفِ الهيروغليفية ويُصَدِّرَ نَصَّها بقَسَمٍ يَحفَظُ مُحتَواها مِن سُوءِ الاستِخدَام. كذلك يَضُمُّ المخطوطُ القبطيُّ جزءًا هامًّا من (الخطاب التام Perfect Discourse) الباقي كذلك في ترجمتِه اللاتينية المعروفة بـ(أسكلِبيوس Asclepius). وهي تلك الترجمةُ التي جذبَت انتباهَ طُلَّابِ التراثِ اليونانيِّ منذُ القِدَمِ وفي العصور الوسطى وإلى الآن[25]. كذلك فإن النَّصَّ الهِرمِسِّي الأرمنِيَّ المُسَمَّى (تعاريفَ هِرمِسَ The Definitions of Hermes) الذي تُرجِم من اليونانية بإضافاتٍ لاحِقةٍ، حقَّقَه ودرسَه ماهي Mahé وبدأ المؤلفون الأرمَن يُشِيرُونَ إليهِ مُنذُ القَرنِ السادس[26]. كذلك توجد الهرمتيكا اللاتينية المكتوبة في العصور الوسطى، وهذه تحتاج بحثًا معمَّقًا، لا في محتواها وتعاليمِها فقط، وإنما كذلك في علاقتِها بالهرمتيكا في اللُّغاتِ الأخرى. ولِحُسنِ الحَظِّ ظَهَرَت مُؤَخَّرًا سِلسِلَةٌ من الدراسات التي أعدَّها الباحثُ الإيطاليُّ (پاولو لُشِنتيني Paolo Lucentini) تحت عنوان (هرمس اللاتيني Hermes Latinus) تحاولُ أن تملأَ هذه الفجوة، وقد صَدَرَت ضِمنَ سِلسِلَةِ (الدراسات المسيحية: العصور الوسطى Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis)[27]. وبمساعدة هذه النُسخ والدراسات الجديدة في الهرمتيكا اللاتينية الأوربية في العصور الوسطى،

هذه القِطَع الهرمسية القصيرة من هذه النوعية في المخطوطات اليونانية.

25- بخصوص التلقِّي البحثي لأسكليبوس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، انظر (پورِكا Porreca 2001) حيث يحتوي ثَبَتًا ببليوغرافيًا مُحَدَّثًا للدراسات القروسطيّة لهذا النّص اللاتيني.

26- Mahé 1978–1982: 2.273–406 توجد ترجمته الإنجليزية مع اللبليوغرافيا في دراسة سلامان وآخرين Sala-man et al. 2000: 99–124.

27- في دراستهما عام 2001 يقدم لتشنتيني وبيروني Lucentini and Perrone Compagni عرضًا مستفيضًا لكل الهرمتيكا اللاتينية بنُسَخِها ومخطوطاتها وثَبَت كتبها الأساسية، ويستعرض موقع هرمس اللاتيني Hermes Latinus كل المشروعات السابقة والخطط المستقبلية.

يستطيعُ المَرءُ أن يُكَوِّن فكرةً عمّا كان مُتاحًا بالفعلِ في أورُبا اللاتينيةِ قبلَ صُدُورِ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانية مترجمَةً إلى اللاتينية في نهايةِ القَرنِ الخامسَ عَشَر.

أمّا الكتابُ الذي بين أيدينا فهو يهدُفُ إلى فَهمِ الجُزءِ الأكثَرَ غُمُوضًا مِن التُّراثِ الهِرمِسِيّ. ربّما تَفُوقُ عِدَّةُ الأعمالِ المنسوبةِ إلى هرمسَ في العربيةِ والباقيةُ إلى زمانِنا عِدّتَها في أيِّ لُغَةٍ أخرى، ومُعظَمُها مازال إلى الآن مجهولاً غيرَ مطبوع. بعضُها يُتاحُ بشكلٍ لا مِراءَ فيهِ مِن مَعينِ المَصادرِ اليونانيةِ القديمةِ بالترجمة، وبعضُها الآخرُ ككثيرٍ من الهرمتيكا اللاتينية يُمَثِّلُ أعمالاً متأخرةً وُضِعَت أساسًا بالعربية. لكن حتى حيثُما كان النصُّ نفسُهُ لا يَمُتُّ بصِلةٍ إلى المصادر القديمة، تظلُّ فكرة (هرمس) ضاربةً بجُذُورِها في الماضي. وتظلُّ المشكلةُ هي اكتشافَ الوَسِيلَةِ التي مَكَّنت لاتّصالِ هذا التُّراثِ – مُشتَمِلاً ما اعتقدَه الناسُ بِشَأنِ هِرمِسَ - من الهرمتيكا القديمة إلى زَمَنِ شهادتِه وتمثُّلِه في الثقافة العربية.

أولُ مبادئِ الباحثين في الدراسات اليونانية العربية كما يعرِّفُه ديمتري جوتاس Dimitry Gutas هو مبدأٌ ينتمي إلى الحِسّ المشترَك، حيثُ لم يكن لشيءٍ أن يُتَرجَم من اليونانية إلى العربية ما لم يكن مُتاحًا في مخطوطاتٍ للمترجِمين[28]. وبصياغةٍ أخرى، يُعتبَر التَّلَقّي العربيُّ للأعمال المترجمَة من اليونانية واللغاتِ الأخرى نتاجًا للفترة التي نسمّيها الآن العَصرَ القديمَ المتَأَخِّر Late Antiquity[29]. لذلك فمن المهم أن نتتبعَ تاريخَ الهرمتيكا وتَلَقّيها متى كان ذلك ممكنًا، وصولاً إلى عصر المترجِمين العرب في القرون الثامن والتاسع والعاشر. ومن الطرُق المناسبة لهذا التتبُّع أن نلاحِظَ مَن يَذكرُ الهرمتيكا من المؤلفين القدماء ولأيِّ غرَضٍ يذكُرُها. وفي ذاتِ الوقتِ يمكننا أن نصِلَ إلى فكرةٍ عامةٍ حولَ مدى اهتمام القُرّاء بالهرمتيكا إلى ذلك العهد.

28- Gutas 1994: 4941–4944.

29- العصور القديمة المتأخرة Late Antiquity اصطلاحٌ يُشارُ به عادةً إلى الفترة من القرن الثالث الميلادي إلى الثامن الميلادي، ويمثّل الانتقالَ من العصور القديمة الكلاسيكية Classical Antiquity إلى العصور الوسطى في أوربا القارّيّة والشرق الأدنى وحوض البحر المتوسط. وأول من استخدم الاصطلاح على نطاقٍ واسعٍ هو مؤرّخ الفنّ النمسَويّ ألويس ريغل (1858-1905) Alois Riegl، بلغته الألمانية *Spätantike* ثم استخدمه المؤرخ الأمريكي بيتر براون Peter Brown في دراسته (عالم العصور القديمة المتأخرة The World of Late Antiquity (1971) (المترجم)

2.1 تَلَقّي الهرمتيكا اليونانية في العصور القديمة:

مازالَ مطلوبًا أن نتحرّى معرفةَ التاريخِ الكاملِ لتَلَقّي الهرمتيكا، لكنّ استعراضًا تاريخيًا موجَزًا للتَّلَقّي المُبَكّر لهذه النصوص في العصور القديمةِ ربّما يكفي لمقامِنا الآن. ما سيأتي ذِكرُه الآن مُؤَسّسٌ على الشهاداتِ المُهِمّةِ التي جَمَعَها سكوت Scott وأكملها فيرجسون A.S.Ferguson حيث يمكنُ للقارئِ أن يَجِدَ إحالاتٍ نَصّيّةً كاملةً هناك[30]. وطبيعة هذه الشهادات أقربُ إلى مقالاتِ الرأي Doxographic فهي تخبرُنا غالبًا بكيفية تلقّي اللاهوتيين للهرمتيكا الفلسفية، أولئك اللاهوتيين الذين مازالت أعمالُهم محفوظةً بكثافةٍ إلى الآن، بينما الهرمتيكا العملية Technical Hermetica مازالَ جُلُّ تاريخها وتاريخِ استخداماتها مجهولا. لكن يمكن للمرء أن يفترِضَ - دون أن يُجانِبَه الصوابُ كثيرًا - أنّ أعمالَ هرمسَ المتعلقةَ بالتنجيمِ والخصائصِ السحريةِ للمَوادِّ ظلّت تَدورُ بين العلماء والمنجّمين بلا انقطاع.

وما نَعرِفُهُ على وجهِ اليقينِ عن الجماعة أو الجماعات الأصلية التي أنتجَت الهرمتيكا اليونانية قليلٌ بالفعل، باستثناءِ حقيقةِ أنهم كانوا وَثَنِيِّينَ يَعيشُونَ في مِصرَ الرُّومانيةِ، يَرَون تعاليمَهم مصريةً صميمة[31]. ويبدو لي أنهم ربّما ضَمُّوا أعضاءَ من الكَهَنَةِ المِصرِيِّين[32]. وتصوُّرُنا لهذه الجماعاتِ باعتبارِها مَدرَسَةً فلسفيةً أو حركةً دينيةً يعتمِدُ على تعريفِنا الدقيقِ لهذه المصطلَحات[33]. وإنَّ أقدمَ الإشاراتِ الخارجيةِ إلى (هرمس

30- يظلُّ (سكوت) Scott, vol. 4 مصدرًا استثنائيًا لدراسة تلقّي الهرمتيكا اليونانية واللاتينية فضلًا عن السريانية والعربية. أمّا ياتس Yates 1964: 1-19 فيقدِّمُ نقاشًا متماسكًا لطرائقِ تعامُل باحثي عصر النهضة مع مؤلفاتِ آباء الكنيسة اللاتين عن الهرمتيكا. في حين يتعاملُ (فودن) Fowden 1993a: 196-212 مع تلقّي العصور القديمة المتأخرة للهرمتيكا خارجَ مصر إلى القرن الخامس.

31- Fowden 1993a: 168-176.

32- أوضحَ (باجنال) Bagnall 1993: 261-273 أنّ حياة المعابد المصرية التقليدية بدأت تتدهور في القرن الثالث الميلادي، وأنّ السببَ المباشِر لهذا التدهور ليس نجاحَ المسيحية بقَدر ما هو نقص الدعم المالي من الحكومة. لسياقٍ أكثر اكتمالاً، انظر فرانكفورتر Frankfurter 1998.

33- يقولُ (ماهي) Mahé 2007: 797 إنّ الجماعة الهرمسية المصرية مَثّلَت حركةً دينيةً فعليّةً لها تأثيرُها المجتمعيُّ العميق، مؤسسةً على تجمُّعاتٍ تشبُه جِدًّا الجماعاتِ العِرفانية Gnostic Communities. ويبدو الزعمُ بأنَّ لهم تجمعاتِهم الطقسيةَ مبنيًّا على فكرةِ أنَّ وصفَ (تعميد) Initiation هرمس لطُلّابِه - الوارد في المحاورات الهرمسية - يعكسُ ممارساتٍ حقيقيةً لكُتّاب وقُرّاء الهرمتيكا. وهكذا يُضيف (سلامان) Salaman et al. 2000: 84: "إنّ

المُثَلَّثِ بالعَظَمَة) كشخصيّةٍ ذاتِ مَرجِعِيَّةٍ تأتينا في الكتابات المسيحية المبكرة في القرنين الثاني والثالث. فأثينوجوراس[34] يقتبس فقرةً من عملٍ هرمسِّي مجهولٍ ليَدعَمَ الحُجَّةَ المعروفةَ على الوثنية، والتي تدَّعي أنَّ الكائناتِ التي يتعبَّدُ لها الوثنيون باعتبارها آلهةً تمثِّلُ رجالاً حقيقيين عاشوا في أزمنةٍ غابرة. كذلك يُشيرُ تِرتُليان[35] Tertullian إلى محدودية المعرفة البشريةِ حين يقولُ إنه حتى هرمس أستاذُ كل الفلاسفة الطبيعيين لا يستطيعُ أن يفسِّرَ أصلَ المادّة. وتخبرُنا هذه الملاحظَةُ أنّه منذُ بداياتِ التعامُل مع الهرمتيكا، اعتقدَ المؤلّفون في قِدَمِها. أمّا چاستن المُزَيَّف[36] Pseudo-Justin الذي كتبَ (موعظةً للوثنيين Cohortatio ad Gentiles) في القرن الثالث فيُورِدُ أقدمَ اقتباسٍ وَصَلَنا مِن كلام (هرمس المُثَلَّثِ بالعَظَمَة)، وهو الاقتباس الذي سيُصبِحُ فيما بعد أوفرَ

النظرةَ المتّزنةَ للنصوص الهرمسية قادرةٌ على أن تتعرفَ دَينَها لقاموس البينة الثقافية التي كُتِبَت فيها. يستطيعُ المرءُ أن يتخيلَ رجالاً ونساءً من خلفياتٍ ثقافيةٍ مختلفةٍ ينضمُّون إلى الجماعات الهرمسية في الإسكندرية". لكنني - كاتبَ هذه السطور - أقلُّ قابليةً لقَبُول هذه الافتراضات، رغمَ جواز صِحّة النظرية التي تقولُ إنَّ المحاورات الهرمسيةَ تصِفُ ممارساتٍ فعلية.

34- القِدّيس أثينوجوراس الأثيني (المُدافِع عن الدِّين) Saint Athenogoras of Athens, the Apologist (133-190م)، من آباء الكنيسة قبل مَجمَع نيقية، وقليلٌ هو المعروف عن حياتِه، وربما كان أفلاطونيًّا قبل تحوُّلِه إلى المسيحية. (المترجم)

35- Tertullian (155 – 240م) مؤلّفٌ مسيحيٌّ مبكِّرٌ من قرطاجة من أصلٍ بربريّ. وهو أول مؤلف مسيحي يكتُبُ أعمالاً غزيرةً عن المسيحية باللاتينية. وقد لُقِّبَ بـ(أبي المسيحية اللاتينية) و(مؤسس اللاهوت الغربي). وهو أول من استخدم مصطلح (الثالوث Trinitas) باللاتينية وأول من استخدم العبارة الشهيرة "ثلاثة أشخاص وجَوهَرٌ واحد tres personae, una substantia" بَيدَ أنَّ هذا الجوهرَ عنده كان جوهرًا ماديًّا Material لا يشيرُ إلى إلهٍ واحدٍ وإنما يشيرُ إلى مشاركة الابنِ ومِن ثَمَّ الرُّوحِ القُدُس في جزءٍ من جوهر الأب الذي يُعَدُّ الوحيدَ المتمتع بألوهيةٍ كاملة (انظر مقال: تاريخ العقائد التثليثية Tuggy, Dale and Zalta, Edward N. (Ed.) (2016) History of Trinitarian Doctrines. The Stanford Encyclopedia of Philosophy) على الشبكة العنكبوتية/ موسوعة ستانفورد للفلسفة.

36- (جاستن المُزَيَّف) هو المؤلّف المجهولُ لـ(موعظة للوثنيين)، التي نُسِبَت في البدايةِ خطأً للقدّيس (جاستن الشهيد Justin Martyr) حتى أُدرِجَت ضِمنَ أعمالِه. والمؤلفان يختلفان في أسلوبهما، فالقديس الشهيد يَقبَل من الفلسفة اليونانية ما يراهُ يتفقُ مع الأناجيل، بينما ينبذ (جاستن المزيف) كل الفلسفة اليونانية رغم استحضارِه أسماء فلاسفة هلينستيين. والموعظة نفسها تسمى أيضًا (موعظةٌ لليونانيين Cohortatio ad Graecos) وهي عمَلٌ دعَوِيٌّ أو وعظِيٌّ protreptic or paraenetic يبتغي هداية وثنيي اليونان إلى المسيحية. (المترجم)

كلماتِ هرمس شعبيةً لدى اللاهوتيين: "إنه لِمن الصعبِ أن نفهمَ اللهَ، لكن بالنسبة لِمَن يَفهَمُه، فهو مستحيلٌ على الوصف".

غيرُ المسيحيين قرأوا الهرمتيكا كذلك، فحواليّ عام ثلاثمائةٍ للميلاد في مصر، أظهَرَنا السيميائيُّ (زوسِيمُس من پانُپليس/ أخميم[37] Zosimus of Panopolis على معرفتِه بكتب هرمس المقدسة، كما اقتبسَ منها في أعمالِه المحفوظةِ في أصولِها اليونانية وترجماتها السريانية. كما تتوافرُ الأدِلَّةُ على أن كتُبَ هرمس قد تُرجِمَت إلى الفارسية المتوسِّطة[38] Middle Persian في القرن الثالث في بلاط الإمبراطور الإيراني شاهپور الأول مع أعمال بطليموس ودوروتيوس[39] ومُنَجِّمين آخَرين. والفصل الثاني من هذا الجزء من الكتاب مُخَصَّصٌ لذلك التلقِّي الفارسي للهرمتيكا محاولاً تأريخَه.

أما أرنوبيوس المسيحي Arnobius في بداية القرن الرابع فقد ضَمَّ ميركوريوس Mercurius (الاسم اللاتيني لهرمس) إلى ثُلّة الفلاسفة الوثنيين الذين أخذَ على عاتقِه أن يُحاجِجَهم. هذا، في حينِ أنَّ تلميذه لاكتانتيوس Lactantius قد أخذ مَنحىً مختلفًا حيث اقتبس من الهرمتيكا الفلسفية اليونانية ليُثبِتَ أنَّ الرَّبَّ واحدٌ مُتعالٍ على العالَم. ويُعتبَر هذا أقدمَ مِثالٍ على ما أصبحَ فيما بَعدُ الاستخدامَ الشائع للهرمتيكا: اقتباس نصوص الفيلسوف الوثني هرمس لدعم اللاهوت المسيحي. وقد استمرَّ هذا التقليدُ في حِجاج المُدافِعين المسيحيين لقرونٍ تَلَت مِثالَ (لاكتانتيوس) خلال العصر القديم المتأخر والعصور الوسطى[40]. جديرٌ بالذِّكر أنّ الرسالة الهرمسية (الخِطابُ التّامّ The Perfect Discourse) التي بَقِيَت بتمامِها فقط في نسختها اللاتينية من القرن الرابع، والمعروفة بـ(أسكْلِيپيوس) تضُمُّ نبوءةً بخصوص تدهور الدين والثقافة المِصريِّين، لكنّ الكُتّابَ

37- زوسيموس الأخميمي Zosimus of Panopolis هو متصوف عرفاني مصري يوناني من أخميم بمحافظة سوهاج الحالية، وقد كتبَ أقدمَ كتُبٍ في السيمياء، وسماها (خيروكميتا Cheirokmeta) أي الأشياء المصنوعة باليد. وقد عاش بين القرنين الثالث والرابع الميلاديين. (المترجم)

38- الفارسية المتوسِّطة هي لهجة الجزء الجنوبي الغربي من إمبراطورية فارس في العهد الساساني (654-224م) وهي سلَفٌ مباشِرٌ للغة الفارسية الحديثة. (المترجم)

39- دوروتيوس الصَّيدِي Dorotheus of Sidon هو منجّمٌ هلينستي عاش في القرن الأول الميلادي، وكتب قصيدةً تعليميةً عن التنجيم عُرِفت في اليونانية بالكُتُب الخمسة Pentateuch (كالأسفار الموسوية التوراتية(. (المترجم)

40- يقدّم (إبلنج Ebeling 2007: 38-44) عرضًا موجَزًا للاستخدامات المسيحية القروسطية للهرمتيكا.

المسيحيين استخدموها لإثباتِ أنّ الوثنيةَ صائرةٌ إلى الزوال.

على صعيدٍ آخرَ، عمَدَ السيميائيُّ الوثني مؤلِّفُ (عن الأسرار المصرية De mysteriis Aegyptiorum) -والذي يُعتقَدُ أنه يامبليخوس[41] Iamblichus - إلى الهرمتيكا ونَقَّبَ فيها عن موادَّ مناسِبَةٍ للاهوتِه الوثنيِّ الخاص. بينما زَعَمَ الشاعرُ السريانيُّ إفرايم[42] Ephraem من القرن الرابع أنَّ أتباع (ماني) Manichaeans أيضًا اعتبروا هرمس أحدَ أسلافِ نبيِّهم. أما الترجمات القبطية للهرمتيكا، والتي عُثِرَ عليها في مخطوطات نجع حمّادي الباقية من منتصف القرن الرابع، فتُبيِّنُ أنَّ الحُكَماءَ المصريين قرأوا الهرمتيكا مُترجمَةً إلى لغتِهم. وتضمُّ أنثولوجيا (ستوبيوس) المُشارُ إليها آنِفًا أجزاءَ هامَّةً من الهرمتيكا ليس لها وجودٌ باقٍ خارجَها. أما والِدُ هيپاتيا (ثيون السكندري Theon of Alexandria) (335-405م) فيُفترَض أنه قد درّسَ الأعمالَ الفلكيةَ لِهرمِسَ، وكذا صديقُها (سينيسيوس Synesius) (373-414) أسقُف كيريني[43] Cyrene فَقَدْ ذَكَرَ هرمسَ بين أعظمِ أربعةِ حُكَماءَ مِن العُصورِ الغابِرَة. ويظهر هرمس في نهاية القرن السادس في موسوعاتٍ عامّةٍ مِن أقوالِ الفلاسِفَةِ القُدَماءِ باليونانيةِ والسريانية. والمجموعةُ السريانيةُ ذاتُ أهميةٍ خاصةٍ لأنها موجَّهَةٌ ضِدَّ الوثنيين المُعانِدين من سُكّان المدينة السورية حَرّان. (عن هذا العمل، انظر القِسم 1.4.3 من هذا الكتاب). وفي بداية القرن الخامس، استغلّ (كيرلُّس السكندري) اسمَ هرمسَ لِنَفسِ الغَرَضِ في كِتابِهِ الذي يَدحَضُ فيه رسالةَ الإمبراطورِ (چوليان Julian) التي يهاجمُ فيها المسيحيين.

في الحقيقةِ لا يُمكِنُ لهذا الاستعراضِ السَّريعِ أن يُوَفِّيَ حَقّ التلقّي القديمِ للهرمتيكا اليونانيةِ، فكلُّ مؤلِّفٍ مِن المَذكُورِين وغيرِهم كانت لديه أغراضُه الخاصةُ في استخدام هرمس كحُجّةٍ،

41- أيامبليخوس 245-325م Ἰάμβλιχος) هو فيلسوفٌ سريانيٌّ من أصلٍ عربيٍّ ينتمي إلى الأفلاطونية المُحدَثَة Neoplatonism، والعمل المُشارُ إليه عنوانُه الكامل هو (عن أسرار المصريين والكلدانيين والآشوريين) وهو عملٌ فلسفيٌّ أفلاطونيٌّ مُحدَثٌ يضُمُّ ردود (أيامبليخوس) على أستاذه (پورفيري Porphyry) في اختلافهما حول الطقوس الهرمسية. (المترجم)

42- القدّيس إفرايم السرياني (373-306) شمّاسٌ ولاهوتيٌّ وشاعرُ ترانيم سرياني، ويتمتع بمكانةٍ خاصةٍ في الكنيستين الأرثوذكسيتين السريانية والشرقية. (المترجم)

43- كيريني مدينة يونانية ثم رومانية قديمة قُربَ مدينة (شَحّات) الحالية الواقعة بإقليم الجبل الأخضر في شمال شرق ليبيا.

وهذه الأغراضُ يجبُ أن تُفهَمَ تبعًا للسياق الفرديِّ المناسبِ لكل مؤلِّف. لكن يبقى واضحًا من جماعِ هذه الإحالات التاريخيةِ أنّ الهرمتيكا التي ضاعَ منها الكثيرُ كانت تُقرَأ وتُقتبَسُ وتُقدَّرُ تقديرًا رَفيعًا في القُرُونِ الثالثِ والرابعِ والخامسِ الميلادية، كما كانت تُستَلهَمُ في مَدىً واسعٍ من الحِجاجِ اللاهوتيِّ الذي لم يكُن مُتَّسِقًا في مُعظَمِه مع أغراضِها الأَصليَّة. كانت للهرمتيكا سُلطَتُها كوثائقَ أصيلةٍ للحكمة المصرية القديمة، وهذه السُّلطَةُ المَعرفيّةُ هي السببُ في مكانتِها المتميزةِ لدى مؤلّفين غيرِ أولئك المصريين المجهولين الذين كَتَبُوها. لكن ليسَ معروفًا على وجه الدِّقَّةِ نسبة القُرّاء الذين طالَعُوا الهرمتيكا مباشَرةً إلى أولئك الذين احتَكُّوا فقط باقتباساتٍ منها في أنثولوجيّات المؤلّفين الآخَرين. وكما يقولُ (فودن)، رُبَّما كانَت (طريقُ هرمس The way of Hermes) التي ابتدَعَها واتَّبَعَها مؤلّفو الهرمتيكا في مصر الرومانية، نَقُولُ رُبَّما تمتَّعَت بتقديرٍ خاصٍّ خارجَ مِصرَ كذلك، وأيامبليخوس المُشارُ إليه آنِفًا مِثالٌ جَيِّدٌ لذلك، لكنّها لم تُمارَس فعليًّا بكثافةٍ على حَدِّ علمِنا[44]. بصياغةٍ أخرى، نُظِرَ إلى الهرمتيكا في ذلك العهد بصِفَتِها وَثائِقَ لِتَقالِيدَ فلسفيّةٍ ورُوحِيَّةٍ تَنتَمي دقائقُها إلى عصرٍ غابر. وبعد القرن الخامس، ليس ثَمَّ ما يُشيرُ إلى وجود أيةِ جماعةٍ نَشِطَةٍ من المؤلفين والدارسين المُخلِصين للهرمتيكا خَلَفًا للمؤلفين اليونانيين المصريين الأصليين[45].

وقد ظَلَّت الإشاراتُ إلى الهرمتيكا - بصِفَتِها مصدرًا موثوقًا للحُجَج اللاهوتيةِ - تتوارَدُ في تراث ذلك العهدِ حتى بعد أن حَلَّت المملكةُ العربيةُ محَلَّ القوة البيزنطيةِ في الشرق الأوسط خلالَ القرن السابع. ففي عام 700 أوردَ (يعقوبُ الرُّهَوِيُّ Jacob of Edessa) بمزيدِ إعجابٍ آراء هرمس المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ في خَلقِ اللهِ لِلشَّمسِ، وذلك في كتابِه السُّريانيِّ (أيامِ الخَلقِ السِّتَّة Hexaemeron)[46]. وفي حالةِ (يعقوب)[47]، لا

44- Fowden 1993a: 212

45- يصف (فودن Fowden 1993a: 175-176) رسائلَ برديةً من القرن الرابع تَذكُرُ هرمس المثلث بالعَظَمَة بمَزيدِ إجلال.

46- Jacob of Edessa, Hexaemeron, 149b11-150a17. Cf. Cyril, Contra Julianum 588A-B; cited also in Scott 1.546, 31 and 33; again with the entire passage from Cyril in Scott 4.214.3-216.1; CH 4.138-141, 32b and 33.

47- يعقوب الرُّهَوِيُّ (Jacob of Edessa 640-708) كاتبُ سريانيٌّ مُبَرِّزٌ كان أسقُفًا للرُّها، واسمُ كتابِه المذكور هنا Hexaemeron يعني باليونانية (الأيام الستة)، وهو اصطلاحٌ يشيرُ إلى المؤلَّفات اللاهوتية التي تشرحُ أعمال الله في

يَبدو أنّ احتكاكَه بالهرمتيكا كان مباشِرًا، وربما وَجَدَ هذه الفِقراتِ في رسالة (كيرلُس) المذكورةِ آنِفًا، لكنْ يَبقَى أنّ إيرادَ رأيِ هِرمِسَ مثَّل بالنسبةِ له تقديمَ حُجّةٍ قويّة. كذلك ترجمَ أحدُهم تعاريفَ هِرمِسَ الفلسفيةَ إلى الأرمنيةِ في ذلك العهد[48]. أصبحَ هرمس حكيمًا قديمًا غامضًا تُعرَفُ كلماتُه الحكيمةُ جزئيًّا من الاقتباساتِ الكثيرةِ وتُستخدَمُ لدَعمِ الحُجَجِ الدِّينيّة. وقد عُرِفَ في لغاتٍ عِدَّةٍ في أزمنةٍ مختلفةٍ: اليونانيةِ واللاتينيةِ والسُّريانيةِ والقبطيةِ والأرمنيةِ والفارسيةِ المُتَوَسِّطَة.

وقد بَدَأَ التَّلَقِّي العَرَبِيُّ لِهِرمِسَ كَفِكرَةٍ وَمُؤَلِّفٍ في القَرنِ الثّامِنِ، في عالَمٍ يَختَلِفُ تمامًا عن ذلك العالَمِ الذي انتَشَرَت فيه الهرمتيكا أولَ الأمر، ففي ذلك العَهدِ، انكَمَشَ نُفُوذُ الدَّولَةِ البيزنطيةِ إلى أجزاءَ مِن الأناضولِ وَالبَلقانِ، حيثُ حَلَّت الإمبراطوريةُ العربيةُ مَحَلَّها في كلِّ مكانٍ آخَر، باتِّساعِها غَيرِ المَسبُوق. كان هناك دِينٌ حاكِمٌ جديدٌ، ولغةٌ مشترَكَةٌ جديدةٌ، وتقليدٌ بحثِيٌّ جديدٌ يتشكَّل. ولفهم هرمس العربي، يَنبَغي أن نُكوِّنَ فكرةً عن السياقِ الأوسَع لهذا التَّقلِيدِ البَحثِيِّ العَرَبِيِّ المُبَكِّر.

3.1 ميلادُ حَرَكَةِ التَّأليفِ العربيةِ وكتُبُ الأقدمين في بغداد:

كثيرةٌ هي الدراساتُ التي تناولَت الفُتوحاتِ العربيةَ والإمبراطوريةَ التي نتجَت عنها، وكثيرةٌ نظرياتُ المؤرِّخين - المتناقضةُ أحيانًا - في شَرحِ تِلكَ الأَحداثِ الجِسام. والقرّاءُ الذين يواجهون هذا الموضوعَ لأولِ مرّةٍ ويُريدون اجتلاءَه، يمكنُهم أن يَجِدوا طِلبَتَهم في كتُبٍ أخرى[49]. وسنكتفي هنا بحديثٍ شديدِ الإيجازِ عن البيئة الثقافية التي ظهرَت فيها الهرمتيكا العربيةُ لأولِ مرة.

أيام الخلق الستة، أو إلى تلك الأيام نفسِها، وهذه المؤلفات تأخذ غالبًا شكل تعليقاتٍ على الإصحاح الأول من سِفر التكوين. (المترجم)

48- يؤرِّخُ (ماهي Mahé) في دراسة سلامان ورفاقِه Salaman et al. 2000: 101 الترجمةَ الأرمنيةَ بالنصف الثاني من القرن السادس.

49- أقترحُ المقدمات القصيرةَ لـ(فرد دُنر وكِنَدى Fred Donner 1999 and H. Kennedy 1999)، كما يقدم (هويلاند Hoyland 1997: 11-31) في إيجازٍ للخلفيةَ الثقافيةَ للقَرن الإسلامي الأول. كذلك يزوِّدُنا (دُنر Donner 1998: 1-31) بمقدمةٍ واضحةٍ في الجدَل التأريخي الحديث حول المصادر التاريخية العربية للجزء المبكِّر من ذلك العصر.

تميّزَ العِقدان الثالثُ والرابعُ مِن القَرنِ السَّابعِ الميلاديِّ بحُروبِ الفُرسِ والرُّومِ المُدَمِّرة، وما نجمَ عنها مِن مَشاعِرِ الاقتِرابِ مِن نِهايَةِ العالَم التي سادَت شَرقَ المُتَوَسِّطِ وجَنُوبَ غَربِ آسيا. في هذين العِقدَين، توحَّدَ سكّانُ شِبهِ الجَزيرَةِ العربيةِ في مجتمعٍ ناشئٍ يَتبَعُ تعاليمَ النَّبيِّ مُحَمَّدٍ -صلى الله عليه وسلّم- الذي أنذَرَ قومَه بالوَحيِ مِن اقتِرابِ يَومِ القِيامَةِ، وبيَّن لهم الشرائعَ الإلهية. وبعد موتِه تَبِعَ المسلمون خُلَفاءَه. وقد اشترَكَ بَدْوُ جزيرةِ العَرَبِ وحَضَرُها مَعَ خُلَفائِهم الذين انضمُّوا إليهم في كلِّ مرحلةٍ في غَزوِ نِصفِ الإمبراطوريةِ البيزنطيةِ وكُلِّ الإمبراطوريةِ السَّاسانيةِ، اللتَين أضعفَتهما حُروبُ العقودِ الثلاثةِ السابقة. ولم يَتِمَّ غزوُ الأرض الممتدّة من إيبيريا غربًا إلى مُنتَصَفِ آسيا شَرقًا بتِلكَ السُّرعَةِ التي يُصَوِّرُها بَعضُ المَصادِرِ التَّاريخِية، بل خلالَ أجيالٍ مُتَعاقِبةٍ مِنَ الحُروبِ المُنَظَّمَة. وكان على الغُزاةِ أن يتأقلموا مع البيئاتِ الطبيعيةِ والاجتماعيةِ المُختَلِفةَ وأن يُدِيرُوا ثرواتِهم المتزايدةَ باطِّرادٍ وعلى نطاقٍ لم يكن معهودًا بالمَرَّةِ بالنسبةِ لأسلافهم القَريبين. هكذا شَهِدَ القرنُ الأولُ الهِجريُّ (بين السابع والثامن الميلاديين) تغيُّراتٍ عِدَّةً طَرَأَت على السُّكَّان المُتَحَدِّثِين بالعربية، الذين تبعثَرُوا كنخبةٍ حاكمةٍ في رقعةٍ جغرافيّةٍ شديدةِ الاتّساع. وكانَ نِظامُ الخِلافةِ قد أصبحَ وِراثيًّا على يَدِ الأُمويِّينَ القُرَشِيِّين، رَغمَ أنّه ظلَّ متنازَعًا عليه، لا سيّما مِن شِيعةِ آلِ بَيتِ النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ، وَأَصبَحَ خُلَفاءُ بَني أُمَيَّةَ فِعليًّا مُلُوكًا على إمبراطوريةٍ واسعة. وأصبحَ دِينُ الجَماعَةِ التي تتبَعُ النبيَّ محمدًا يُعرَفُ بالإسلام – وهو الاصطلاحُ الذي كان يَعني في عَصرِ النُّبُوَّةِ التَّحوُّلَ مِن العَقائِدِ الأُخرَى إلى عَقيدةِ النبي[50] – لكنَّ شرائعَ وتعاليمَ ولاهوتَ الإسلام كانت جميعًا في بدايةِ تشَكُّلِها الرسميِّ آنذاك. واستمرّت العربيةُ لغةَ المسلمين، وأُحِلَّت محَلَّ اللغاتِ الأخرى كلُغةٍ رسميةٍ للإدارةِ والدواوينِ بحُلولِ العامِ سَبعِمِائةٍ لِلميلادِ، وذلك في كُلِّ الأقاليمِ المَفتُوحَة. لم يُنجَز هذا التعريبُ بين عشيّةٍ وضُحاها بالطبع، لكن كان هناك إصرارٌ مِن قِمّةِ هَرَمِ السُّلطَةِ في الدَّولَةِ الإسلاميةِ على أن تُصبِحَ العربيةُ هِيَ اللغةَ الرسميةَ للدولة.

في عام 750م، سقطت الدولة الأموية التي أنهكَتها الحِزبيّةُ أمامَ العباسيين الذين ادَّعَوا أنهم أقربُ لعائلةِ النبي، والذين تمتعوا بدعمٍ قويٍّ من الأقاليم الغنيّةِ النائيةِ

50- نرى أنَّ هذا التطوُّرَ الذي يرصُدُه المؤلِّفُ ليس دقيقَ الصياغَةِ تمامًا، فالآياتُ القرآنيةُ والأحاديثُ التي تُشيرُ إلى دِينِ النبيِّ وأتباعه باسمِ (الإسلام) أكثرُ مِن أن نُحصِيَها هنا (المترجِم).

المفتوحةِ حديثًا في شرق بلاد فارسٍ ووسط آسيا، تلك الأقاليمَ التي لم تخضَع حتى لسلطة الساسانيين من قبل. وقد تميزَّ الخُلَفاءُ العباسيون عن أسلافِهم الأُمَوِيِّينَ باحتِذائِهم نُموذَجَ المُلكِ الكِسرَويِّ الفارسيّ. ومِن بَينِ طَرَائقِهم لتحقيقِ هذا الاحتذاءِ تَشجيعُهم البحثَ العلميَّ وتمويلُهم الباحِثِينَ، خاصَّةً إذا كانت طبيعةُ البُحوثِ كفيلةً بِدَعمِ سُلطَتِهم وتَحسِينِ إداراتِهم. فقد احتاجُوا إلى الفَلَكِيِّينَ مَثَلاً، ليس فقط ليُشيرُوا عليهم بالأوقاتِ المُناسِبةِ لِما يَنوُونَ القِيامَ به من أعمالٍ، وإنما كذلك ليؤكِّدوا أنّ استيلاءهم على السُّلطَةِ أمرٌ حتَّمَته النجومُ منذُ القِدَم! كان للرياضياتِ والطِّبِّ تطبيقاتُهما العمليةُ الواضحةُ كذلك. وأصبحَت رعايةُ العُلَماءِ والمُشاركَةُ في العِلم اهتمامًا تقليديًا لدى المُنتَمِينَ إلى بَلاطِ الخِلافَةِ والطَّبَقاتِ الرَّاقِية، مُرتبِطًا بمكانتِهم الاجتماعيةِ تحتَ رايةِ العباسيين. وضِمنَ مَن شملوهم بالرعايةِ كان هناك غيرُ العرب، وبعضُهم يُتقِنُ العربيةَ إلى جِوَارِ لُغَتِهِ الأَصليةِ سواءٌ كانت الفارسيةَ أو اليونانيةَ أو الآرامية.

وقد مَثَّلَ تأسيسُ العاصمة الجديدةِ بغداد سنة 762م - على مَبعَدَةِ عِشرِينَ مِيلاً مِنَ العاصِمَةِ الفارسيَّةِ القديمةِ- سياسةَ الخليفةِ المنصور في تركيز السلطةِ في يديه، كما صهرَت بغدادُ في بُوتَقَتِها رَعايا العبّاسيين من كُلِّ الأقاليمِ والأعراق والطوائفِ التي تضمُّها الإمبراطوريةُ العملاقة. في القرن التالي تسارَعَ معدَّلُ اعتناقِ الإسلامِ بين سكان الأقاليمِ المفتوحةِ الذين لعبوا دورًا متزايدًا في إدارة الدولة، وكان على هؤلاء المسلمين الجُدُدِ أن يَتعلَّمُوا العربيةَ لغة الصلاةِ بِغَضِّ النَّظَرِ عن لُغَتِهم الأصلية[51][52]، كما كان على أطفالِهم في مدارس العباسيين أن يَتَعَلَّمُوا الكتابةَ العربيةَ ويَحفَظُوا القُرآنَ وعُيُونَ الشِّعرِ العَرَبِيِّ حتى يَظفَرُوا بِطَلاقَةِ اللِّسان. باختصارٍ أصبحَت العربيةُ وَسيطَ النقاشِ العِلمِيِّ بين الجماعات المُختَلِفة، كما هو دأَبُ لُغاتِ الفاتحين المنتصرين عبر العصور. وقد تمدَّدت واتَّسَعَت طائفةُ الموظفين المُتعلِّمين ذوي الخلفياتِ غير العربيةِ

51- كانت أهمية إتقان العربية للصلاة متنازَعًا عليها، إلا أنّ الاعتقادَ كان سائدًا أنّ صلاة الإسلام لا تصحُّ بغير العربية.

52- وقد تناولت المذاهب الفقهيةُ هذا الأمر برحابة صدرٍ، فالأكمل هو قراءة النص القرآني بالعربية، لكن التجاوزات التي سمح بها الأئمةُ الأربعةُ اجتهاداً تَصِلُ إلى حد ذِكر الله بأية طريقةٍ وبأية لغةٍ طالما تعذَّرَ على المسلم أن يقرأ بالعربية (المترجِم).

من الإمبراطوريتين الساقطتين الفارسية والرومانية، وخلقَت هذه الطائفةُ أدبًا جديدًا وعلومًا لغويةً ودينيةً متطورةً كُلُّها بالعربية. وقد أسهَمَت تقنياتُ صناعةِ الورَق التي ظهرَت مع صُعودِ العباسيين في تيسيرِ تأليفِ وجَمعِ أعمالٍ مكتوبةٍ ضخمةٍ مُتعدِّدةِ المُجلَّدات، لم تكُن معروفةً مِن قبلُ أيامَ الرَّقِّ الأغلى في إنتاجِه. وفي تلك الظروف التي جمعَت الاحتكاكَ القويَّ بين الثقافات المختلفةِ إلى الاهتمام المتزايِدِ بالمَعرِفة، رَعَى أولو الأمرِ ورجالُ البَلاطِ عمليةَ ترجمةِ الكُتُبِ بأعدادٍ غفيرةٍ مِن لُغاتِ المَحكُومين (اليونانية والآرامية والفارسية أساسًا) إلى لُغة الحُكّام. وقد تجاوزَت العربيةُ التي تحدَّثَها المُلوكُ العرب وحواشِيهم إطارَ المنافسَة في الحياةِ العامّةِ للمراكز الحضَريّة الإسلامية. فتُراثُ الكتابةِ العلميّةِ في لُغاتٍ كالفارسية المتوسطةِ والآراميّةِ ظلَّ موجودًا إلى عصورٍ متأخرةٍ حَقًّا، لكن على نطاقٍ ضيِّقٍ بين علماء الدِّين في مجتمعاتِهم الضيّقة.

بالطبع لم ينعزِل أبدًا الأدبُ العربيُّ الشفاهيُّ والمكتوبُ عن آداب اللغات الأخرى وعن تقليد الترجمة. والقُرآنُ نفسُهُ يُعيدُ سَردَ حكاياتٍ من الكتاب المقدَّس والتراثِ المكتوبِ بلغاتٍ أخرى، وهي حكاياتٌ يُفترَضُ أن يَعرفَها جُمهورُ القرآنِ في الأقاليمِ المفتوحة. أمّا ما يميِّزُ الازدهارَ الكِتابِيَّ العبّاسيَّ على وجه التحديدِ فهو نِطاقُه غير المسبوق، مُتَضَمِّنًا نطاقَ الترجمةِ والدَّعمَ الواسِعَ الذي لَقِيَته فضلاً عن مَكانةِ الأعمالِ المُتَرجَمَة. كانت التَرجَمَةُ مِهنةً تتطلّبُ تفرُّغًا كامِلاً مِن نُخبَةٍ مُختارةٍ جَيِّدًا، يَتقاضَى أهلُها رواتِبَ عاليةً من رُعاةِ الحركة العلمية. وقد أصبَحَ كثيرٌ من مترجمي هذا العصرِ مَشهورِين لِلغايةِ على مَرِّ الأزمانِ بِفَضلِ عَمَلِهم، كما أصبحَت النصوصُ المترجمَةُ نماذجَ احتذاها اللاحِقُون في سائرِ حقول المعرفةِ التي غطَّتها، فإن لم يَحتَذُوها، فلا أقَلَّ مِن أن يُواجِهُوا مُحتَواها بالرَّدِّ عليهِ أو يَبنوا عَلَيها. باختصارٍ، أصبحت المُتَرجَماتُ كلاسيكيّاتٍ في اللِّسانِ العربيِّ، تُدرَسُ وتُعادُ دراستُها بالعربيةِ فقط، لا بلُغاتِها الأصليةِ التي أصبحَت مهجورة[53].

53- يقدِّم جوتاس Gotas 1998 أفضل مقدمةٍ معاصرةٍ لحركة الترجمة الواسعة من مختلِف اللغات- خاصةً اليونانيةَ - إلى العربية. ويستطيع القرّاء المهتمون بترجمة الأدب قبل الإسلامي إلى العربية أن يرجعوا إلى (روزنتال Rosenthal 1975a) (في أنثولوجيا النصوص المترجمَة)، و(إندرس Endress 1987-1992) في مقال ببليوغرافي شامل عن الأعمال اليونانية العلمية والفلسفية، و(غراف Graf 1944-1953) للكتابات العربية المسيحية المترجمَة عن اليونانية والسريانية والقبطية، و(پانا‌ينو Panaino 2001) و(دو بْلُوَا F. de Blois)

يَظهَرُ هِرمِسُ العربيُّ في سِياقِ التَّبادُلِ الثقافيِّ الطازَجِ هذا، حيث يَلتَقِي المؤلفون المهتمُّون بحُقولٍ معرفيةٍ متعددةٍ ويَنتَمُون إلى خَلفِيّاتٍ عِرقيةٍ مختلفةٍ، كلُّهم يَستَخدِمُ العربيةَ، في العاصِمَةِ الوليدةِ لأكبرِ إمبراطوريةٍ عَرَفَها العالَم. ويُذكَرُ هرمسُ بالفعلِ في القَرنِ الثامنِ كمَرجِعيَّةٍ قديمةٍ في عَدَدٍ مِن أقدَمِ الأعمالِ العِلميةِ العربية المعروفة، وتحديدًا في كتاباتِ مُنَجِّمِي البلاط العباسيِّ الفُرس. أما في القَرن التاسعِ فقد تجاوزَ هرمسُ في الكتاباتِ العربيةِ مكانتَه كمرجعيةٍ علميةٍ قديمةٍ، واعتُبِرَ نبيًّا مِن عَصرِ ما قَبلَ الطُّوفانِ، وَحيُه يمثِّلُ البداياتِ الحقيقيةَ للعِلم. لِذا سادَ الاعتقادُ بأنَّ أعمالَه تُنُوقِلَت مِن أَقدَمِ العُصورِ كَجُزءٍ مِن تُراثِ العالَمِ القديمِ وأعادَ اكتشافَها العُلماءُ المسلمون في عصر الترجمةِ العظيمِ هذا. ومع الاعترافِ بالخطأ التأريخيِّ الكامنِ في إرجاع أعمالِ هرمس إلى تواريخَ مُوغِلَةٍ في القِدَم، فإنَّ الاستقبالَ العربيَّ للهرمتيكا يُشبِهُ كثيراً استقبالَ أوربا الغربيةِ لها في القَرنِ الخامسَ عَشَر. وليس هذا مَحضَ مُصادَفةٍ في الحقيقةِ، فإنَّ التَّصَوُّرَ الأورُبِّيَّ عن هِرمِسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ باعتبارِه حكيمًا مُوغلاً في القِدَمِ، هذا التَّصَوُّرَ يَدينُ في أصلِه للتراثِ العربيِّ كما يَدينُ لآباءِ الكنيسة[54]. لقد ظَهَرَت الهرمتيكا العربيةُ في عَصرِ ازدِهارِ الكتاباتِ العربيةِ في كُلِّ حَقلٍ من حُقولِ المَعرفةِ الإنسانية.

واليومَ، يُوجَدُ العديدُ مِن الأعمالِ الكلاسيكيةِ العربيةِ المنسوبةِ إلى هرمسَ والمُسَجَّلَة في فهارسِ المَخطوطاتِ العالَميةِ[55]، بينها رسائلُ في الطلاسِمِ السحريةِ والتنجيمِ والسيمياءِ، ويتراوحُ طولُها بينَ الأعمالِ الصغيرةِ ذاتِ الصفحةِ الواحدةِ والكتُبِ ذاتِ المائتينِ مِن الصفحات. سِتَّةٌ فقط من هذه النصوص عَرَفَت طريقَها إلى النَّشرِ (تتعلَّقُ بالطلاسم

للترجمات من الفارسية المتوسطة إلى العربية، وكذلك أعمال شاؤول شاكِد المُثبَتَة في الثَّبَت الببليوغرافي. للترجمات من السنسكريتية، انظر أعمال (دافيد بنجري وفان بليدل David Pingree and van Bladel forthcoming)) (وأخيراً، لمقدمةٍ في الأدب العربي، انظر مجلّدات كمبردج لتاريخ الأدب العربي Cambridge History of Arabic Literature.

54- Burnett 1976 and Delp 2006: 5-9.

55- تَحَرِّيًا للدِّقَّة، لدينا ما يقرُبُ من خمسين عنوانًا لأعمالٍ مذكورةٍ في فهارس المخطوطات. لكن اتَّضحَ أنّ بعض هذه العناوينِ يمثِّلُ أسماءَ بديلةً لنفس الأعمال، لذا يتعذَّرُ علينا الآنَ الإحصاءُ الدقيقُ للعدد الفعليِّ للأعمال. لكنّنا لا نُجانِبُ الصوابَ كثيراً إن صَرَّحنا بأنّ لدينا ما يَربُو على عشرين عملاً هرمسيًّا مختلِفًا.

والسيمياء والتنجيم وسُمّ الأفاعي)، وقِلّةٌ منها فقط معروفةُ المصادر[56]. وقد ثَبتَ أنّ عَمَلَين على الأقلّ من الهرمتيكا العربيةِ مُترجَمان عن الفارسيةِ المتوسِّطةِ، أحدُهما على الأقل ثَبتَ أنه هو الآخَر مبنيٌّ على مادّةٍ يونانيةٍ معروفة[57]. أَحَدُ الأعمال الأخرى يُعَدُّ تَرجمةً - ربما تكونُ مُباشِرة - عن اليونانية[58]. مِن أينَ إذَن أتت بقيّةُ الهرمتيكا العربيةِ ومَن كتبَها؟ ربّما سيتّضِحُ يومًا ما أنّ المزيدَ مِن الهرمتيكا العربيةِ يَندرِجُ ضِمن المُترجَماتِ عن أُصولٍ يونانيةٍ، وربما تكونُ هذه الأُصولُ قد فُقِدَت. كلُّ نَصٍّ من هذه النصوص الهرمسيّةِ واعِدٌ بأن يَحفَظَ في العربيةِ مادّةً مأخوذةً عن اليونانيةِ، ابتداءً مِن القَرن الثالث. ويتطلّب تأريخُ علاقة هذه الهرمتيكا العربيةِ بالتراث العربيّ الأوسَعِ دراسةً معمَّقَةً، حيثُ اقتُبِسَت أقوالُ هِرمِسَ أو نُوقِشَت فيما لا يَقِلُّ عن سبعين عملاً عربيًا لمؤلِّفين مُختَلِفِينَ مِن الأَندَلُسِ إلى الهِندِ، ومِنَ القَرنِ الثامنِ إلى الثامنَ عَشَرَ، وهذا الإحصاءُ مُستَقىً مِن النظرةِ العَجلَى إلى المصادر الببليوغرافية[59]. لكن يَبقَى التراثُ الهرمسيُّ العربيُّ الواسِعُ - لو صَحّ أنّ استحضارَ هرمس وإعادةَ استحضارِه كمَرجِعيّةٍ مَعرفيّةٍ يُمثّلان تراثًا هرمسيًّا- مُنتَظِرًا دارِسِيهِ الجُدُد.

4.1 فهم مُصطلَحَي (هرمسيّ) و(الهرمسية) في السياق العربي:

قبلَ أن نُكمِلَ رحلتَنا، علينا هنا أن نَحُلَّ مُشكلةً تتعلق بالتعاريف. في التقليد البحثيِّ المعاصر، يُستَخدَم اصطلاحا (هرمسي Hermetic) و(الهرمسية Hermetism) للإشارةِ إلى

56- Badawī 1955: 55–116, Vereno 1992: 136–159 and 160–181, Ullmann 1994, Kunitzsch 2001, Toral-Niehoff 2004. ويمكنُ للمرء أن يضيف اللوح الزمرُّدي الهرمسي القصيرَ من نهاية كتاب (سِرّ الخليقة) لأپولونيوس تعريف pseudo-Apollonius, ed. Weisser 1979: 524–525 (book V, section 33.2) (cf. Ullmann 1972: 171–172) فصلاً عن الحِكَم الهرمسية (انظر الفقرة 5.3 من هذا الكتاب).

57- انظر الفقرة 2.2

58- هذا هو النص المعروف بـ(كيرانِس Kyranis). Ullmann 1975, edited by Toral-Niehoff 2004. رغم نسبته إلى هرمس في الأصل اليوناني لا تَذكُرُ النسخةُ العربيةُ هرمس على الإطلاق.

59- يُظهِرُنا المسحُ المعياريُّ الببليوغرافِيُّ للمخطوطاتِ على مدى انتشارِ الاقتباسِ من هرمِس واستحضارِ اسمِه. See the references in Ullmann 1970 and 1972, indices under Hermes; GAS 3.171, 4.42.5, 7.5.7, 7.57.28–29, 7.58.30, 7.58.31; Fahd 1966: 396.

أشياء عديدةٍ مختلفةٍ تمامًا فيما بينَها ومنتميةٍ إلى تُراثاتِ لُغاتٍ عِدَّةٍ في عصورٍ مختلفة. فنجدُ مؤلِّفًا يُشيرُ بهما إلى كُلِّ ما قد يبدو سحريًّا esoteric وآخَرَ يَستَخدِمُهما للإشارةِ إلى كل ما يَتعلّقُ بالسِّيمياءِ، وثالثًا يُسَمِّي كلَّ عملٍ يَذكُرُ هرمس ذِكرًا عابرًا (عملاً هرمسيًّا)، إلى استخداماتٍ أخرى تَزيدُ الأمرَ عَماءً وفوضى. هكذا نجدُ أنَّ هذين الاصطلاحَين قد وُظِّفا بطُرُقٍ عديدةٍ لدرجةٍ تنفي وجودَ أيِّ إجماعٍ بحثيٍّ اليومَ بشأنِ الأعمال التي يَجِبُ اعتبارُها (هرمتيكا) دون غيرِها. هل نعتبِرُ العملَ هرمسيًّا إن كانت له علاقةٌ بالسيمياء أم نعتبرُه كذلك لمجرّدِ أنّه يَدَّعِي أنّه نَصٌّ سِرِّيٌّ لا ينكشِفُ إلا لِقِلَّةٍ مُختارة؟ أحيانًا تُعامَلُ الهرمسيّةُ كنوعٍ كِتابِيٍّ، وأحيانًا يبدو أنها عَلَمٌ على تعاليمَ مُفترَضَة. وثَمَّ مؤلِّفُون معاصِرُون يُشيرُون إلى الهرمسيين ويَعنُون بهم أتباعَ التعاليمِ التي يُفترَضُ أنها خُلِّدَت في الكتابات الهرمسية، أو أولئك الذين مارَسُوا الطرُقَ الهِرمِسِيَّة! ما مارسوه يُسَمَّى عادةً (الهرمسية Hermetism) كما لو كانَ الاصطلاحُ يَصِفُ طريقًا محددةً واضحةً، رغم أنَّ طبيعةَ هذه (الهرمسيةِ) لم يَتناوَلها النِّقاشُ الجادُّ إلى الآن! حتى سيميائيُّو أورُبا في القَرنَين السابعَ عَشَرَ والثامنَ عَشَرَ حين يَصِفُونَ تعاليمَهم بالهرمسيّةِ، لا يَبدو أنَّ معنى الاصطلاحِ واضحٌ تمامًا بالنسبةِ لهم[60]! رغمَ ذلك، فإنّ هذه الاصطلاحاتِ كما وظَّفَها المؤرِّخون شديدةُ الأهمِّيّةِ، لأننا حين نستخدمُها إنّما نؤكِّدُ ضمنيًّا وجودَ حقائقَ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ خلفَها، ونقترِحُ تصنيفاتٍ محددةً واضحةً ربّما لم تكُن موجودةً مِن الأساس!

وقد استمرَّ الجدَلُ حول الحقيقة الاجتماعية الكامنةِ خلفَ الهرمتيكا اليونانية القديمةِ في مصر زمنًا طويلا. فـ(ريتشارد رايتْسِنْشتاين Richard Reitzenstein) مثَلاً اعتَبَرَ أنَّ مدرسةً أو جماعةً من الهرمسيين كانت مصدرَ الهرمتيكا اليونانية[61]. أما (فِستوجيير) فقد رَفَضَ هذه الفِكرَةَ واعتبرَها لا أساسَ لها، وبدلاً من ذلك دَفَعَ بأنَّ نسبةَ العَمَلِ إلى هِرمِسَ كانت خَصِيصَةً مُمَيِّزَةً لِنَوعٍ كِتابِيٍّ اشتُهِرَ في الإمبراطوريةِ الرُّومانيةِ في القُرونِ المسيحيةِ الأُولى. هكذا يُمكِنُ تصنيفُ الكُتُبِ المَنسُوبَةِ إلى هِرمِسَ في نَوعٍ كِتابِيٍّ واحدٍ مع أعمالٍ مشابهةٍ نُسِبَت خطأً إلى حكماء أسطوريين آخرين كـ(زُرادِشْت)[62]. رغم ذلك لم يتردد (فستوجيير)

60- Copenhaver 1990: 280–290 and Ebeling 2007: 1–2

61- Reitzenstein 1904: 248.

62- Festugière 1.81–87

في استخدامِ اصطلاحِ (الهرمسيةِ) للإشارةِ إلى تعاليمِ الهرمتيكا. ورغمَ نقدِ (فستوجيير)، تبنَّى كثيرٌ مِن الباحثِين اللاحِقينَ عليه فكرةَ وُجُودِ جَماعَةٍ تاريخيةٍ تُدعَى (الهرمسيين) في مصرَ الرومانيةِ، وسادَ هذا الاعتقادُ إلى اليوم في الأوساطَ البَحثية. ومِن المَزاعِمِ الأساسيةِ لِكتابِ (هرمس المصري The Egyptian Hermes) لـ(غارث فودن) أنَّ جماعةً قديمةً من الهرمسيين وُجِدَت فعلاً ومارسَت الهرمسيّةَ حَقًّا، وأنَّ المؤلفاتِ الهرمسيةَ اليونانيةَ تمثِّلُ مدرستَهم الفكرية. ورغمَ أنه لم يَذكُر بالضَّبطِ متى مارسَ هؤلاء الهرمسيون طريقتَهم، فإنَّ الدلائلَ مِن محاوراتِ هرمس (الهرمتيكا الفلسفية) تُشيرُ إلى القرن الثاني أو الثالث. ورأيُ كاتبِ هذه السطور أنَّ حُجَجَ (فودن) بخصوصِ طبيعةِ دوائرِ الرُّوحانيِّين الذين أنتَجُوا هذه النصوصَ مُقنِعةٌ بدرجةٍ كبيرةٍ، هذا رغمَ اعترافِه بأنَّ استنتاجاتِه تنطوي بالضرورةِ على درجةٍ من الشَّكّ[63]. لكن حتى لو سلَّمنا بأنَّ اصطلاحَ (الهرمسيين) مناسبٌ لوصفِ المؤلِّفين والقُرّاءِ الأصليين للهرمتيكا القديمةِ، ماذا نفعلُ بالاصطلاحِ حين نحاولُ وصفَ الهرمتيكا العربيةِ التي وُجِدَت بعد ذلك بأكثرَ من خمسمائةِ عامٍ، فضلاً عن تعاليمِها والممارساتِ الموصوفةِ فيها ومؤلِّفيها وقُرّائِها؟

حين يتعلق الأمر بالهرمتيكا العربية، يَصطَدِمُ المرءُ في البُحوثِ المُعاصِرَةِ بالكثيرِ من الخَلطِ في استخدام اصطلاحَي (هرمِسيّ) و(الهرمسيّة). ولأنَّ هذه الاصطلاحاتِ كانت تستخدَمُ عادةً للإشارةِ إلى جماعاتٍ دينيةٍ مفترَضَةٍ في مصرَ الرومانيةِ المُبَكِّرةِ وكتاباتِ هذه الجماعاتِ، أو إلى سَحَرَةِ أوربا في عَصرِ النَّهضَةِ، يَتَوَقَّعُ المرءُ أن يواجِهَ معنى هذين الاصطلاحَين تأمُّلاً نقديًا واسِعًا حين تُطلَقُ على أشياءَ في بيئةٍ ثقافيةٍ مختلفةٍ تمامًا ترتبطُ بالثقافةِ العربيةِ، وعلى حقائِقَ مجتمعيةٍ مفترَضَةٍ كامنةٍ وراءها. لكنني لم أعثُر فعليًا على أيِّ تأمُّلٍ نقدِيٍّ في هذا الاتِّجاه! فضلاً عن ذلك، ففي سياقِ التراثِ العربيِّ، دَأَبَ الباحثون المُحدَثُون على استخدام لفظة (هرمسيٌّ Hermetic) لا للإشارةِ إلى الأعمال المرتبطةِ بِاسْمِ هرمس فقط، وإنما كذلك إلى كل الكتابات ذات الاتجاهاتِ الغُنُوصِيّة أو الأفلاطونيةِ الجديدةِ Neoplatonic أو الفيثاغورية الجديدة Neopythagorean أو السِّحريّة esoteric، وعمليًّا إلى كُلِّ

63- Fowden, 1993a: 155–195

الأبوكريفا Pseudoepigraph العربية المبكرة[64][65]. وقبلَ كل شيءٍ، يُستَخدَمُ هذا اللفظُ للإشارةِ إلى معتقَداتِ صابئةِ (حَرَّان) الذين لا يُعرَفُ عنهم إلاّ القليلُ، لكنَّهم ظَلُّوا موضوعًا لتخميناتٍ لا تنتهي (وعلاقتُهم بالهرمتيكا هي موضوعُ الفَصلِ الثالِثِ مِن هذا الكتاب). في الحقيقةِ تؤكِّدُ نسبةٌ كبيرةٌ من الدراسات الحديثة عن الهرمسيّةِ العربيةِ على مَدَى الغُمُوضِ الذي يَلُفُّ تعريفَها! ويبدو الأمرُ كأنَّ التعريفَ المُلتَبِسَ لظاهرةٍ مُفترَضَةٍ يُثبِتُ أن الظاهرةَ نفسَها لا تَقِلُّ التباسا. وإنَّ الإحجامَ السائدَ عن تعريفَ الهِرمِسِيَّةِ يَعني أنَّ التأكيداتِ التي ذاعَت أحيانًا بِشَأنِ الهِرمِسِيّةِ هي في جُملَتِها غامضةٌ أو لا معنى لها وربما تصِلُ إلى درجةِ الزَّيف. ادَّعَى البعضُ أن مؤلِّفًا أو كِتابًا عربيًّا بعينِه كان هرمسيًّا، دون أيِّ إشارةٍ إلى كتاباتٍ لهرمس بالعربيةِ أو حتى شرحٍ للاصطلاح[66]. ويدَّعي آخرون أنَّ للهرمسيةِ تأثيرًا قويًّا على الإسلام[67]، أو يُشيرُونَ إلى صِراعِ الأَرِسطِيَّةِ العَقلانيةِ مَعَ الهرمسيةِ اللاعقلانية في قَلبِ الفلسفةِ العربية[68]. ويرى بعض الباحثَين في شخصياتٍ يعتبرونها هامشيةً بالنسبةِ لمَتن الممارسةِ الفكريةِ الإسلاميةِ -كبعض الشِّيعةِ والسيميائيين وزُمرةٍ مِن الأشخاصِ غَيرِ التَّقليدِيِّين كالرّازي طَبيبِ القَرنِ العاشِر الشهير، وأحيانًا في أيِّ مؤلِّفٍ يَذكُرُ

64- اصطلاحات الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة والغنوصية تفتقِرُ هي الأخرى إلى التحديد حين يتعلَّقُ الأمرُ بالتراث العربي.

65- الأبوكريفا Apocrypha/ Pseudoepigraphy اصطلاحٌ يعني الكتاباتِ المنسوبةَ بشكلٍ شائعٍ إلى مؤلِّفين زائفين، ويمكن أن يَنسُبَها المؤلِّفُ الحقيقيُّ بنفسِه إلى مؤلِّفٍ آخرَ قديمٍ مشهور. (المترجم)

66- حاول (چوس ووُلبرِدچ E.g., Joosse 1993. Walbridge 2001: 17-50) نسبة السُّهرَوَردِيِّ إلى الهرمسية، لكنهما أكّدا في الوقتِ ذاتِه على أنَّ الهرمتيكا لا تتضمَّنُ تعاليمَ واضحةً مُتَّسِقةً، وأنها تَمُتُّ بصِلَةٍ إلى كل حركةٍ فكريةٍ مهمَّةٍ في العصور القديمة. وفي الحقيقةِ لا تتأسسُ استنتاجاتُ وُلبرِدچ بخصوص الجانب الهرمسيِّ من فكرِ السهروردي على أية إشارةٍ إلى كتاباتٍ عربيةٍ أو فارسيةٍ احتكَّ بها السهروردي.

67- يُسَمِّي (أبو العلا عفيفي 1951 Affi fi 1951) الغموضَ الهرمسِّي (فلسفةٌ انتقائيَّةٌ Eclecticism) ويعتقدُ أن الهرمسيةَ يمكنُ أن تساعدنا في فهم الانتقائيةِ التركيبيةِ التي تَسِمُ الفكرَ الإسلامي.

68- (ماسينيون وسيد حسين نصر Massignon 1950: 389-390; Nasr 1967: 76): "اعتبَرت المدرسة الهرمسيةُ التطهُّرَ الداخليَّ وسيلةَ إدراكِ الحقيقة، في مقابل الاتجاه العقلاني للمشّائين Peripatetics أتباع أرسطو، ففي علوم الطبيعةِ لم تثِق هذه المدرسةُ بالاستدلال المنطقِّي Syllogism والاستنباط Deduction وحاولَت الاعتمادَ على معرفةٍ وثيقةٍ بأسبابٍ ملموسةٍ يمكنُ ملاحظتُها واختبارُها، ويمكننا اعتبارُ الهرمسيةِ رافدًا غايةً في الأهميةِ في تكوينِ رؤيةِ العالَم في الفكر الإسلامي".

هرمس أو يقتبسُه - يَرَونَ فيهم هرمسيين حقيقيين[69]. حتى أنَّ الهرمسيَّةَ داعبَت خيالَ بعض الباحثين باعتبارِها نظامًا عَقَدِيًّا خَطِرًا على مُعتَنِقيه بسبب ما يُفترَضُ في المسلمين (المتزمِّتين) مِن كراهيةٍ للهرمسيين رغم اعتبارِهم إيّاه نَبِيًّا مُوحىً إليه[70].

كانت هناك مقارَبةٌ أخرى لإلصاق تعريف الكتابة الهرمسيّةِ الذي ابتكرَه (فِستوجْيير) للهرمتيكا اليونانيةِ خاصَّةً بالتراثِ العربي[71]. لكنَّ تعريفَ (فستوجيير) للنص الهرمسّي كان مرتبطًا بشكلٍ وثيقٍ بمُوتِيفَة الإيحاءِ بنَصٍّ مُخفَى. ولذلك لا نعلِّقُ أهميةً كبيرةً على هذا التعريفِ في سياقِ التراث الإسلاميِّ، حيثُ يُصبِحُ القرآنُ نَفسُه قابلاً لأن يُسمَّى نَصًّا هرمسيًّا بهذه الطريقة[72]! والسِّمةُ المميزةُ لكلِّ هذه الدراساتِ والمُحاوَلاتِ هي تَغافُلُها التامُّ أو الذي يكادُ يكونُ تامًّا عن الكتُبِ المَنسُوبَةِ فعليًّا إلى هرمس بالعربية، فضلاً عن الترتيبِ الزمنيِّ للمَصادِرِ الكتابيَّةِ عَبرَ مئاتِ السنين.

لهذه الأسبابِ يُعتبَرُ كثيرٌ ممّا كُتِبَ عن الهرمتيكا والهرمسية العربية مُضَلِّلاً. فَمِن غيرِ المناسِبِ أن نلصِقَ بالتراثِ العربيِّ دُونَ نِقاشٍ حَذِرٍ تلك الاصطلاحاتِ المُحَمَّلَةَ بالإحالاتِ المعرفيةِ إلى الحركاتِ الهرمسيةِ في أوربا الحديثةِ المبكرة، والتي يبدو استخدامُها مُثيرًا للجدَلِ حتى في إطارِ دراسةِ التُّراثِ اليونانيِّ لِلعَصرِ الرُّومانيّ. وتسميةُ شيءٍ ما (هرمسيًّا) في هذا السياقِ تَزيدُه غُموضًا أكثرَ ممّا تُفَسِّرُ مَعناهُ أو تاريخَه. فليس لدينا إلاّ انطباعٌ ضبابيٌّ عمّا نفترِضُ أنه مَثَّلَ حركةً فكريةً واضحةً يومًا ما، وتخميناتٌ تزدادُ وَجاهةً - لكنها تظلُّ تخميناتٍ - عن نَفسِ المَراجِعِ النَّصِّيَّة المعروفةِ غيرِ القاطعة. فمُعظَمُ

69- Massignon 1950: 395–399; Grignaschi 1975: 62–63; Peters 1990; Green 1992: 169

70- Scott, 1.106–109; Stapleton, Lewis, and Sherwood Taylor 1949: 69–70; Peters 1990: 188: "كان هناك القليلُ من الهرمسيين الذين لا يُخفُون معتقَدَهم في التاريخ الإسلامي، فقد كانت هذه المُجاهَرَةُ أمرًا خطيرًا في مجتمعٍ دينيٍّ متزمتٍ كالمجتمع الإسلامي".

71- Festugière 1.309–354; Plessner 1954a: 47; Klein-Franke 1973.

72- استنادًا إلى ما ورد في سورة البُروج: «إنه لَقُرآنٌ مَجيدٌ. في لَوحٍ محفوظ»، وفي هذا الإطارِ يمكن تصنيف النبيِّ محمدٍ نفسِه هرمسيًّا كأپولونيوس الزائف Pseudo-Apollonius of Tyana الذي اكتشفَ لوحًا عليه تعاليمُ هرمس!

* في الحقيقةِ يُخبرُنا سياقُ حديث المؤلف برفضه لذلك الزعم، لكن ينبغي أن نُضيفَ أنّه لا يخطُرُ ببال مُسلِمٍ عاقلٍ أنَّ اللوحَ المحفوظَ المُشارَ إليه في سورةِ البُروج يشبه الألواحَ التي تُكتشَفُ في الخرائبِ بأيِّ حالٍ من الأحوال! (المترجِم)

المُستَعرِبين الذين تَنقُصُهُمُ الخِبرَةُ بالمشكلاتِ الكامنةِ في الهرمتيكا يجدون أنفُسَهم مَدفُوعِين بمِثلِ هذه الكتاباتِ المُضلِّلَةِ للاعتقادِ في وَهْمِ (تأثيرِ الهرمسيةِ في الإسلام)، وهذا الوَهمُ تَرَدَّدَ كثيرًا في كتاباتٍ عامَّةٍ باعتبارِه حقيقةً مُسَلَّمًا بها. وإنَّ استعراضًا سريعًا للآراء على الإنترنت بخُصُوصِ الهرمتيكا العربيةِ - مُتَضَمِّنًا الأعمالَ المرجعيةَ والمَوَاقِعَ الرسميةَ على الشبكةِ العنكبوتيةِ للفلكِيِّينَ والسِّيميائيِّين وذَوي الاهتماماتِ السِّحريةِ - والتي يَسهُلُ العُثُورُ عليها مِن خِلالِ مُحرِّكِ بحثٍ - يُعطينا هذا الاستعراضُ صورةً أكثرَ إحباطًا للمَعلومات الزائفةِ المُستقاةِ جزئيًّا على الأقلِّ من دراساتٍ كتلك الموصوفةِ آنِفا. والمطلوبُ الآنَ ليس مزيدًا من التنظيرِ البَحتِ حولَ الهرمسيةِ في العربيةِ أو الإسلامِ، بل دراساتٍ عن الهرمتيكا العربية والكتابات العربية التي تناقشُها، أعني المصادرَ الأوّليّةَ نفسَها التي لم تَخضَع مِن قَبلُ لتدقيقٍ نقديٍّ كافٍ.

وبعد كلِّ هذا التخمينِ حولَ الهرمسيةِ العربيةِ، يَتبقّى أن نَعرِفَ بالضَّبطِ ما تقولُه النصوصُ الهرمسيةُ العربيةُ نفسُها، مَن استخدمَها وكيفَ، مِن أينَ أَتَت هذه النصوصُ، وكيف انتقلَت إلى العربيةِ، على أيِّ وجهٍ يُمكِنُنا اعتبارُها (هرمسيّةً)، ومَن كان يُعتقَد أنه هرمسُ على وَجهِ الحقيقةِ ولماذا. وإنه لمِن قَبيلِ المُصادَرَةِ على المطلوبِ أن نفترِضَ وُجودَ طائفةٍ مِن الهرمسيين كتَبَت الهرمتيكا العربيةَ (كما افتُرِضَ مع نظيرتِها اليونانيةِ لسببٍ وجيهٍ)، بل إن هذا الافتراضَ يزيدُ الأمرَ تَشَوُّشًا حيثُ يَقترِحُ ضِمنيًّا هُوِيّةَ الهرمسيين القُدامَى الذين ظلَّت خصائصُهم ووجودُهم نفسُه موضوعًا للجِدالِ لوقتٍ طويلٍ، أو على الأقلِّ يَقتَرِحُ صِلَةً بينهم وبين كُتّابِ الهرمتيكا العربية والهرمسيين العَرَب. لا يَعني هذا أننا نصادرُ على الحقيقةِ مِن ناحيتِنا ونَدَّعِي أنه لن تُكتشَف جماعةٌ بهذه الخصائص في التاريخ العربي، رغمَ صُعوبَةِ هذا الاحتِمال. لكن لأغراضِ هذه الدراسةِ، سأظلُّ ملتزِمًا بظاهِرِ النُّصوصِ نَفسِها. سأُطلِقُ لفظَ (هرمسيةٍ) فقط على النُّصوصِ التي تُنسَبُ بالاسمِ إلى هِرمِس. وسأستخدمُ اصطلاحَ (التُّراثِ الهِرمِسِيِّ Hermetic Tradition) فقط لِأَعني تراثَ نَقلِ الكتاباتِ المنسوبةِ إلى هِرمِس[73]. أما اصطلاحا (الهرمسية Hermetism) - من حيث هي إشارةٌ

73- يَحُضُّ (كوبنهافر Copenhaver 1990: 289) على استخدامٍ صارمٍ ضيِّقٍ لهذا المصطلح فيما يخصُّ التراث الهرمسي الأوربي الحديث: "في رأيي يجي أن يُستخدَم مصطلح (هرمسي) للإشارة إلى مجموعةٍ بعينِها من النصوص:

إلى تيارٍ ما - و(الهرمسيين Hermetists) - من حيث هم أصحابُ هذا التيار، فسأحاولُ تجنُّبَهما بِقَدرِ الإمكان.

وإننا لَنُواجَهُ ببعض الصعوباتِ الواضحةِ في هذا التعريف العمليِّ لاصطلاح (هرمسيّ) على الفور، فهو يَستَبعِدُ تراثًا كثيرًا ربما يتّصِلُ بالهرمتيكا العربية لكنه غيرُ مَنسُوبٍ إلى هرمسَ بالاسم، كتلك الأعمالِ المكتوبةِ بالعربيةِ ممهورةً بأسماءِ أجاثوديمون Agathodaemon وأسكلبيوس وأپولونيوس الزائف. لذا اضطُرِرتُ إلى استثناءِ بعض الكتاباتِ من هذا التعريف[74]. لكن إجمالًا، ونظرًا لغياب أيِّ فكرةٍ واضحةٍ عمّا يُمكن أن تَعنِيَهُ اصطلاحاتُ (هرمسيّ، والهرمسية) في سياقِ التراثِ العربيِّ، وضَعتُ هذه الضوابطَ الصارمةَ لِمَنحِ المَشرُوعِ قَدرًا من الاتّساقِ. فعلى المرءِ أن يَنظُرَ بِعَينِ الاعتبارِ إلى حقيقةِ أنَّ اصطلاحَ (الهرمسية/ التيار الهرمسي) لم يَرِد في التراثِ العربيِّ من الأصلِ، فمازِلْنا بحاجةٍ إلى تحديدِ اصطلاحاتٍ ومعاييرَ أخرى مناسبةٍ لهذا السياق. وَلِنبدأ رِحلَتَنا، على المرءِ أن يتخلَّصَ مِن كلِّ الافتراضاتِ الشائعةِ في البُحوثِ الحديثةِ، ويَعتَمِدَ على المَصادِرِ الأوَّليّةِ ما وَسِعَتهُ إلى ذلك سبيلٌ، لا أن يتحدث ذلك الحديثَ الغامضَ عن (التيار الهرمسي)، وإنما أن يَدرُسَ الهرمتيكا العربيةَ نفسَها والكتاباتِ المُتَّصِلَةَ بها والمعاصِرةَ لها. فقط في مَرحَلَةٍ لاحِقَةٍ سيتسنّى لنا أن نأخُذَ بِعَينِ الاعتبارِ تلك النُّصوصَ المنسوبةَ إلى شخصياتٍ أخرى مُتَّصِلَةٍ بهرمسَ كأجاثوديمون، وأن نُقَرِّرَ ما إذا كان هناك نِظامٌ مُتَّسِقٌ مِن التَّعاليمِ يُمكِنُنا أن نُسَمِّيَهُ الهرمسيةَ العربيةَ، وما إذا كانت هذه التسميةُ ستساعدُنا في فَهمِ تاريخِ هذه النُّصُوص.

ختامًا، رغمَ الصورةِ الضبابيةِ التي ارتسمَت أمامَنا، ثَمَّ استثناءاتٌ جديرةٌ بالمُلاحَظَةِ والتقديرِ، خارجةٌ على هذا النسَقِ مِن المُعَمَّياتِ الذي يَحكُمُ دراسةَ الهرمتيكا العربيةِ

الهرمتيكا الفلسفية التي نشرها فِتشينو ولودوفيكو لاتسارِلّي Lodovico Lazarelli أو الهرمتيكا الشعبية Kyranides". كذلك يدعو كوبنهافر إلى البحث عن كيفية استخدام اصطلاح (هرمسي) في العصور الحديثة المبكرة، ومثلُ ذلك مطلوبٌ لكل عصرٍ استخدِمَت فيه هذه الاصطلاحات.

74- النص الهرمسي اليوناني القديم الوحيد الباقي في ترجمتِه العربية (القيراني Kyranis) فَقَد كلَّ إشارةٍ إلى هرمس، رغم بقائه في مخطوطاتٍ تضُمُّ نصوصًا هرمسيةً عربيةً أخرى. (Beeston 1962-1967, Ullmann 1975, Toral-Niehoff 2004)

في نِصفِ القَرنِ الأخير. حين تعامَلَ الباحثون مباشرةً مع النصوص، أحرزُوا نجاحاتٍ حقيقية. وهذه الدراساتُ الاستثنائيةُ تُمَثِّلُ أساسَ كلِّ ما سيأتي ذِكرُه لاحقًا في هذا الكتاب، وستتضحُ أهميتُها في كل مرحلةٍ من الكتاب[75]. وقد استفدتُ كثيرًا مِن هذه المحاولاتِ في هذا العمل، ويُسعِدُني أن أُعَبِّرَ عن امتناني لأصحابِ هذه المحاولات ونحنُ على أعتابِ البداية.

75- يقدِّم فؤاد سزكين Fuat Sezgin في ثَبَتِه الببليوغرافي (تاريخ المخطوطات العربية Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS) أكملَ فهرسٍ متاحٍ للمخطوطات العربية المنسوبة إلى هرمس، ما يُعَدُّ إسهامًا فريدًا، حيث يَضُمُّ الثَّبَتُ معلوماتٍ أساسيةً مُفَصَّلَةً لا غِنىً عنها لأي بحثٍ مستقبليٍّ في المصادر الأولية لهذا الموضوع. وقد كتب الراحل (ديفيد پنغري David Pingree) عددًا من الدراسات الثرِيّةِ بمعلوماتِها عن النصوص التنجيمية وما يتّصِلُ بها من أعمالٍ تتعلّقُ بالهرمتيكا، وهي دراساتٌ تقدِّمُ إسهاماتٍ مهمَّةً في الموضوع الذي نحن بِصَدَدِه – حتى إنها لَتُعَدُّ فعليًّا أساسًا من أسس هذا الكتاب – رغم أنَّ نظرياتِ (پنغري) عن الصِّلة المزعومة بين صابئة حَرّان والهرمتيكا لم تَثبُت بَعد. ورغم أنني أقترحُ فيما سيأتي عِدَّةَ تعديلاتٍ على استنتاجاتِ (پنغري)، إلا أنني لم أكُن لِأَصِلَ إلى استنتاجاتي الخاصةِ لولا دراساتُه هذه. كذلك يُعَدُّ بحثُ (تشارلز برنِت Charles Burnett) عن استقبالِ الهرمتيكا العربيةِ والعلوم السحرية العربية في اللاتينيةِ مؤسِّسًا لهذا الكتابِ كما ألقى الضوء على مشكلاتٍ كثيرة. أمّا (پول كونيتش Paul Kunitzsch) فقد أثبتَ أنَّ نَصًّا هرمسيًّا عربيًّا قديمًا ما هو إلا ترجمةٌ لنصٍّ من الفارسية المتوسطة، وهي الحالة الوحيدةُ التي عُرِفَ فيها الأصلُ المباشرُ لنصٍّ هرمسيٍّ عربيٍّ على وجه اليقين، وقد حَقَّقَ هذا النصَّ في نسختَيه العربية واللاتينية. كذلك فإنَّ دراسة (مانفرِد أُلمان Manfred Ullmann) الببليوغرافيةَ القَيِّمَةَ لعلوم الطبيعة والسِّحر العربية هي بمثابةِ مصدرٍ عظيمٍ للبحث في هذا الموضوع، وقد حَقَّقَ عام 1994 نَصًّا هرمسيًّا عربيًّا لم يكن معروفًا من قَبلُ هو كتابُ هرمس عن سموم الثعابين. اكتشفَ (أُلمان) كذلك النصَّ الهرمسيَّ العربيَّ التامَّ الوحيدَ الذي بَقِيَ لنا أصلُه اليونانيُّ وهو القيرانيات Kyranis. وقد أصدرَت (إيزابِل تورال نيهوف Isabel Toral-Niehoff) نسخةً من هذا العمل مع دراسةٍ له. أمّا نسخةُ (أُرسُلا فايسر Ursula Weisser) من كتاب (سِرّ الخليقة) لأپولونيوس المزيَّف ودراستُها عنه فيُساعِدان في تأريخ بعض الأعمال الهرمسية العربية المبكرة، وبينها اللوح الزُّمرُّديّ Emerald Tablet. وإلى هؤلاء الباحثين وإلى الأعمال الرائدةِ التي خلَّفَها باحثو أجيالٍ سابقةٍ كـ(رُوسكا J.Ruska) و(كراوس P.Kraus) و(پلِسْنَر M.Plessner) يَرجِعُ الفضلُ في أنَّ الهرمتيكا العربيةَ لم تَعُد أرضًا مجهولةً تمامًا الآن.

الفصل الثاني: هرمس في إيران الساسانية

في بدايةِ القرنِ الثالثِ استطاعَت عائلةٌ فارسيةٌ نبيلةٌ إزاحةَ المَلِكِ البارثِيِّ (أرتابانوس الرابع Artabanus IV) وتوطيدَ دعائمِ دولتِها الساسانيةِ وبَسطَ نُفوذِها على إيران بكاملِها إلى جانبِ بلادِ ما بَينَ النَّهرَين. وقد حَكَمَ الشاهنشاهُ الجديدُ (أردَشِير الأول) وابنُه وخليفتُه (شاهپور الأول) إمبراطوريةً إيرانيةً كان مُقَدَّرًا لها أن تُنافِسَ الإمبراطوريتين الرومانيةَ فالبيزنطيةَ زمنًا طويلا (224-642م)[1]. وكأندادِهم الرُّومان، حكمَ الأكاسرةُ إقليمًا واسعًا يضُمُّ مجموعاتٍ عِرقيّةً ودينيةً مختلفةً، لها لغاتُها وتقاليدُها الخاصة[2]. لكن رغم أن كتاباتِ الطبقةِ الرومانيةِ الحاكمةِ بكُلٍّ مِن اليونانيةِ واللاتينيةِ حَفِظَتها الأجيالُ اللاحقةُ حسبَ ظُروفِها التاريخيةِ الفريدةِ، نجدُ أن الكتابات الفارسية للعصرِ ذاتِه قد ضاعت بكاملِها تقريبا. فالفارسيةُ المتوسطةُ لُغَةُ البَلاطِ الساسانيِّ والحُكمِ والإدارةِ والديانةِ المَجُوسِيَّةِ الزُّرَادُشْتِيَّةِ أُزيحَت لصالحِ العَرَبِيَّةِ بَعدَ الفَتحِ العربيِّ لإيرانَ في القرنَين السابع والثامن[3]. وقد حَلَّت العربيةُ لغةُ الحُكّامِ الجُدُدِ المُمَيَّزَةُ ودينِهم الإسلامِ مَحَلَّ اللُّغاتِ الإيرانيةِ المكتوبةِ إلى درجةٍ كبيرةٍ. وأصبحَ التعلُّمُ والكتابةُ بالفارسيةِ المتوسطةِ وغيرِها من اللغاتِ الإيرانيةِ عمليًّا أشياءَ تَنتَمي إلى الماضي بالنسبةِ للفُرسِ الذين اعتنَقُوا

1- Dignas and Winter 2007.

2- للمقارنة التفصيلية بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية وتاريخ الصراع بينهما، انظر (دِغناس وونتر Dignas and Winter 2007) و(هوارد-جونستون Howard-Johnston 1995). ولمقاربةٍ مختلفةٍ لإيران الساسانية انظر (بورشريعتي Pourshariati 2008).

3- استُخدِمَت الفارسية المتوسطة لغةً للبلاط وللمجوسية ولأغراضٍ رسميةٍ أخرى في الإمبراطورية الساسانية، وما زالت النصوص المجوسية محتفظةً بها إلى وقتنا هذا، كما كانت لغةً طقسيةً مهمّةً لأتباع الديانة المانَوِية في إيران وآسيا الوسطى، كما استخدمها المسيحيون ذوو الأصول الإيرانية بدرجاتٍ غير معروفة. عُرِفَ كلُّ هذا من النصوص الباقية، لكن ليس ثَمَّ شَكٌّ في أنَّ كتاباتٍ أخرى بهذه اللغة قد ضاعت. كانت الفارسية المتوسطة تُكتَبُ بأنظمةٍ كتابيةٍ كثيرةٍ مُشتَقةٍ مِن الكتابة الآرامية، أشهرها الكتابة البهلوية Pahlavi حتى غَلَبَ اسمُها على اللُّغةِ نفسِها.

الإسلام. وتعلَّمَ أبناءُ المُتَحَوِّلِينَ العربيةَ كذلك، لغةَ كتابِهم المقدسِ ووسيطَهم الأدبيَّ. رغم ذلك، مع انكماشِ عددِ المجوسِ تُرجِمَ إلى العربيةِ عددٌ مِن نصوص الفارسيةِ المتوسطة التي اعتُبِرَت تَستحِقُّ الحِفظ. ولَم يُكتَب البقاءُ في الصورة الأصليةِ بالفارسية المتوسطةِ في تراثِ المخطوطاتِ المستمرِّ إلى الآنَ إلا للنُّصوصِ التي حافظَ عليها الكَهَنَةُ في الجماعاتِ المَجوسيةِ التي تُمَثِّلُ أقلِّيَّاتٍ ماتزالُ تنكمشُ، لكنَّها تحتفظُ بديانةِ آبائها وذِكرَى مُلوكِ فارسِ القديمةِ وأساطيرِها[4]. وقد احتفظَ الكَهَنَةُ بعددٍ قليلٍ نسبيًّا من النصوصِ غيرِ الدينيةِ بالفارسيةِ المتوسطة[5]، لكنَّ كميةً لا بأسَ بها من النصوصِ ذات الأصولِ الفارسيةِ المتوسطةِ بَقِيَت إلى الآنَ في ترجمتِها العربيةِ، وبعضُها لم يُعرَف كَونُه مُترجَمًا عن أصلٍ غيرِ عربيٍّ إلى الآن!

كما سيوضحُ هذا الفصلُ، اشتمَلَ تُراثُ إيرانَ الساسانيةِ المَفقُودُ المكتوبُ بالفارسيةِ المتوسطةِ على كتاباتٍ لِهرمِسَ المُثَلَّثِ بِالعَظَمَة[6]. بعضُ هذه الكتاباتِ أصبحَ في ترجمتِه العربيةِ جُزءًا مِن الهرمتيكا العربية. ورغم أنَّ هذا مجهولٌ لكثيرين، فقد ظلَّ بَعضُ البُحوثِ غيرِ المُنَظَّمةِ يَقتَرِحُ وجودَ هرمتيكا إيرانيةٍ مفقودةٍ لما يَقرُبُ مِن قَرن[7]. وقد

4- اكتُشِفَت كمياتٌ لا بأسَ بها من النصوص المانوية الناقصةِ بالفارسية المتوسطة في (طُرفان Turfan) بجمهورية الصين الشعبيةِ، وغيرِها في آسيا الوسطى، لكنَّ هذه لم تكن جزءًا من تراثٍ ممتدٍّ محفوظٍ كما هو الحالُ في نصوص الزرادشتيةِ بالفارسية المتوسطة.

5- تُعتبَر مقدمةُ (سِرتي Cereti 2001) أكملَ مقدمةٍ في كتابات الزرادشتيين بالفارسية المتوسطة.

6- لم تُذكَر هرمتيكا الفارسية المتوسطة في أي مسحٍ ببليوغرافيٍّ أو دراسةٍ عامّةٍ تتناولُ الهرمتيكا اليونانية. ويبدو من المستحيلِ القَطعُ بهُوِيّةِ حُرُوفِ الكتابةِ التي كُتِبَت بها هرمتيكا الفارسية المتوسطة، حيث لم يتبَقَّ منها شيءٌ في نسختِه الأصلية. ويمكنُ للقارئ أن يرجِع مؤقَّتًا إلى (أحمد تَفَضُّلي Tafazzolī, "Dabīre," EIr, 6.540a-541b)، و(سَندرمان Sundermann 1989: 142-143) لمزيدٍ من الببليوغرافيا.

7- دراسةُ (بلوشيه Blochet) عن الهرمتيكا العربيةِ، المحفوظةُ في المكتبة القومية الفرنسية Bibliothèque Nationale (1911-1912) أدَّت به إلى أن يفترض خلفيةً إيرانيةً لهذه الهرمتيكا، بإمكانِها أن تفسِّرَ ملامحَها الغريبةَ وأسماءَها الغامضة. وكان أولَ من يشيرُ إلى ذلك التشابُه المزعومِ بين فقرةٍ من (كتاب الأُسطُوَّطاس Kitāb Ust uwwat ās) وكتاب (بُندَهِشن Bundahishn) الذي يمثل خلاصة رؤية الزرادشتية للكون وخَلقِه بالفارسية المتوسطة، وقد أثار هذا التشابُه اهتمامًا كبيرًا فيما بعد (idem: 62-64). كذلك فإن (چوليوس روسكا Julius Ruska) في دراستَيه عن النسخة العربية من (كتاب الأحجار) لأرسطو المزيَّف (Ruska 1911: esp. 43-44) و(اللوح الزمردي Tabula Smaragdina) المنسوب لهرمس (Ruska 1926) أشارَ إلى تراثٍ علميٍّ إيرانيٍّ قبل

أثبتَ (پول كونِتش Paul Kunitzsch) و(ديفيد پنغري David Pingree) بما لا يَدَعُ مجالاً للشَّكِّ أنَّ هناك على الأقلِّ عملَين تَنجيميَّين مَنسُوبَين لِهرمِسَ انتَشَرَا بالفارسيةِ المتوسطةِ يومًا ما[8]. أمَّا (تشارلز برنِت) في معرِض إشارتِه إلى أعمال (رايتسنشتاين) و(پنغري) فقد خَلُصَ - بعد دراسةِ بعضِ التعاليمِ التنجيميةِ الواردةِ في نُصوصٍ هرمسيةٍ عربيةٍ - إلى: "أنَّ لدينا دليلاً معقولاً على أنَّ جزءًا على الأقلِّ من الهرمتيكا العربيةِ مأخوذٌ مِن مَصادِرَ فارسيةٍ، تَنتَهي إلى مَصادِرَ هِندِيَّة"[9]. رغم ذلك لم يَقُم أحدٌ بفحصٍ جادٍّ لتلك الأدلَّةِ المزعومةِ على وُجُودِ هرمتيكا بالفارسيةِ المتوسطةِ قبلَ مَجيءِ الإسلام. وهذه هي المُهِمَّةُ التي بين أيدينا الآن. وكما سيتَّضِحُ لاحِقًا، ليس من الصعبِ أن نُثبِتَ وجودَ هرمتيكا بالفارسية المتوسطة قبلَ الإسلامِ، أما تحديدُ تاريخِ ترجمةِ هذه الهرمتيكا إلى الفارسية المتوسطة أو تأليفِها فيها فهذا هو الأمرُ المُستَعصِي على الجَزم، وبناءً على ذلك فهو يَتطَلَّبُ فَحصًا أطولَ ربما لا تكونُ نتائجُهُ مُرضِيَةً تماما.

كذلك فإنَّ المُضِيَّ قُدُمًا في دِراسَةِ الهرمتيكا العربيةِ يَبدُو غيرَ مَنطِقيٍّ دُونَ الإلمامِ بتراثِ الفارسيةِ المتوسطةِ، وذلك أنَّ بَعضَ النُّصُوصِ العربيةِ مُستَقىً مِن الفارسيةِ المتوسطةِ في الحقيقةِ، لا من الهرمتيكا اليونانية. هكذا يبدو التراثُ الساسانيُّ ركنًا أساسيًّا في خلفيةِ أعمالِ هرمسَ العربية. وحيثُ إنَّ قِلَّةً قليلةً من النصوصِ الهرمسيةِ العربيةِ معروفٌ على وَجهِ اليَقينِ أنها أُخِذَت عن أصولٍ فارسيةٍ متوسطةٍ، فربما يكونُ غيرُها مأخوذًا بدَورِه عن أُصُولٍ مُشابِهَةٍ لكنَّ أصولَه غيرُ مكتشفةٍ إلى الآن. وإنَّ أيةَ مُحاوَلَةٍ للإجابةِ عن

الإسلام، كما ألمحَ في النهايةِ إلى دراسات (بلوشيه) وخَلُصَ إلى أنَّ تعاوُنَ علماء الكلاسيكيات والمستعربين وعلماء الإيرانيات مطلوبٌ لحلِّ بعض هذه الألغاز (idem:45-47). أما (رتشارد رايتسنشتاين) فقد مضى أبعدَ من ذلك حيثُ افترضَ خلفيةً إيرانيةً للهرمتيكا اليونانية، وهو ما يُعَدُّ عكس الإجماع! كما أشارَ هذا الأخيرُ إلى تشابهاتٍ أكثرَ بين الهرمتيكا اليونانية والعربيةِ من ناحيةٍ والتراث الزرادشتي بالفارسيةالمتوسطة من ناحيةٍ أخرى (Reitzenstein and Schaeder 1926).

8- Kunitzsch 1968, 1970, 1981, 2001. لمزيدٍ عن التنجيم الساساني بعامَّةٍ، مشتملاً على إحالاتٍ تفصيليةٍ ومناقشةٍ لهرمتيكا الفارسية المتوسطة، انظر: Pingree 1997, especially chapter 4, “The Recovery of Sasanian Astrology,” 39-5[illegible].

9- Burnett 1986: 86-87.

* إناءُ التعاويذِ قريبٌ في شكلِه ووظيفتِه مِن (طاسة الخَضَّة) المعروفةِ في مصر (المترجِم).

هذا السؤالِ بالكاملِ تَتطلّبُ دراسةً معمَّقةً للشّواهِدِ المَوجُودَةِ في النُّصوصِ الهرمسيةِ العربيةِ كُلٍّ على حِدَة. وكتَمهيدٍ لأيّةِ دِراسَةٍ مُستَقبَلِيةٍ مِن هذا النَّوعِ، يُحاوِلُ هذا الفصلُ أن يَجمع الشَّواهِدَ الخارجيةَ بالنسبةِ للهرمتيكا العربية، لتلك الأعمالِ المكتوبةِ بالفارسية المتوسطةِ غيرِ المعروفةِ إلاّ قَليلاً، وأن يستكشِفَ في رُكامِ التُّراثِ ما قد يُشيرُ إلى انتقالِ الهرمتيكا القديمةِ من اليونانيةِ إلى الفارسية المتوسطةِ قبل أن يُوجَد التراثُ العربيُّ نفسُه بكثير.

1.2 بَينَةٌ على وُجُودِ هِرمِسَ في النُّصُوصِ السِّحرِيَّةِ السَّاسانِيَّة:

في بلاد الرّافِدَين تحتَ حُكمِ السَّاسانِيِّين، كان اسمُ هرمس مُرادِفًا لِمَصدَرِ القُوَّةِ السِّحريةِ الغامضةِ، ونَجِدُ الشَّاهِدَ على هذا الترادُفِ والارتباطِ في قِلَّةٍ من النُّصوصِ السُّريانيةِ العِراقيّةِ الباقية: إناءَيْ تعاويذَ* مِن أصلٍ آراميٍّ بابليٍّ يحتويان التعاويذَ نفسَها[10]، عُثِرَ عليهما في نيبور (نُفار الحاليّةِ بمحافظةِ القادِسيَّةِ بالعِراقِ) التي كانت جزءًا من الإمبراطورية الساسانية، وتميمةٍ سحريةٍ مكتوبةٍ بالسريانيةِ على لُفافةٍ يَرجِعُ تاريخُها إلى العَصرِ الساساني[11]. وتُمَثِّلُ آنِيَةُ التعاويذِ نَوعًا مِن الأدواتِ السحرية، وتَحتَوي نُصوصًا مَنقُوشةً بتنويعةٍ مِن خُطوطِ الكتابةِ الآراميةِ، وقد شاعَ صُنعُها واستخدامُها مُنذُ القَرنِ الرَّابعِ وحتى السابعِ في ظِلِّ الحُكمِ الساسانيِّ لِبلادِ الرَّافِدَين، ولِلأَسَفِ لا يُعرَفُ إلا القليلُ عَن الكَيفِيَّةِ التي كانت تُستَخدَمُ بها[12]. والإناءان يَذكُران هرمس مُستَحضِرين إيّاه كقُوَّةٍ سِحريةٍ، حتى تَتِمّ عمليةُ الحِراسَةِ أو الحِفظِ باسمِ هِرمِسَ الرَّبِّ/ السَّيِّدِ العَظِيمِ، فضلاً عن أربعِ ملائكة[13]. صُنعَ أحدُ الإناءَين لـ(يَزيداد بن يَزدَندُخت)، وهما

10- Edited in parallel in Montgomery 1913, bowl 7, line 8.

11- Gignoux 1987: 25–43

12- لمزيدٍ عن النظريات والتخمينات بخصوص استخدام تلك الآنية، انظر (نافه وشاكد Naveh and Shaked 1985: 15–16).

13- هجاءُ اسمِ (هرمس) على أحد الإناءين يبدو (هرمس) وعلى الآخَر (إرمِس)، وقد لاحظَ (مونتغمري Montgomery 1913: 29) أنّ الحرفين (ي/ و) يستخدمان للدلالة على كلٍّ من الحروف المتحركة القصيرة والطويلة على حدٍّ سواءٍ في نظام الكتابة الآرامية البابلية المستخدَم على هذين الإناءين. وثَمَّةَ صيغةٌ سحريةٌ أخرى ظهرَت على آنيةِ تعاويذَ مشابهةٍ واعتُقِد لوقتٍ ما أنها تضمُّ اسمَ (هرمس)، لكنّ (نافه وشاكد Naveh and Shaked 1985:

اسمان ينتميان إلى الفارسية المتوسطة ويُشيران غالبًا إلى رجلٍ فارسيٍّ أرستقراطي[14]. أما التميمةُ المكتوبةُ في اللفافةِ المَذكورةِ فرَغمَ أنها مَنقوشةٌ بالسريانيةِ، إلاّ أنَّه قد تَبيَّنَ أنها مكتوبةٌ لـ(يزدنزداج) بنت (ديناج)، وهما اسمان بالفارسية المتوسطة[15]. وفي الحقيقةِ تَستَعصِي الصِّيَغُ السحريةُ الوارِدَةُ في هذا النَّصِّ على فَهمِنا, فهي مَليئةٌ بالمُفرَداتِ الغَريبةِ التي يَبدُو أنَّ كَثرَةً مِنها تُمَثِّلُ أسماءَ أعلامٍ مُحَرَّفَةً ذاتَ أَهَمِّيَّةٍ رَمزيةٍ قديمةٍ مُستقاةٍ مِن خلفياتٍ ثقافيةٍ مُتَبايِنَةٍ, فهناك (أوريبل) من العبرية و(نبو) من الأكادية والآرامية. ورغم أن مُحَقِّقَ النَّصِّ قد بَذَلَ مُحاوَلَةً جاهدةً لِفَكِّ شفرةِ هذه الوثيقةِ وتفسيرِ الأسماءِ الواردةِ بها، إلاّ أنَّ معنى هذه المفرداتِ لا يبدو قابلاً للتفسيرِ على وَجهِ الدِّقَّةِ في الوقتِ الرَّاهِنِ. وعلى أيةِ حالٍ، فبَينَ الأسماءِ الجبّارةِ المُتَوَسَّلِ بها في هذه التميمةِ لا نكادُ نُخطئُ اسم هرمس سيِّد العالَم (هرمس مَرْء كل)[16].

إنَّ الظُهورَ الخاطِفَ لاسمِ (هِرمِس) هنا لا يَجعلُ هذه النصوصَ الآراميةَ هرمسيةً بالمعنى الذي حَصَرنا كتابَنا فيه (فهرمسُ ليس مؤلِّفَها المزعومَ)، لكنها تُمثِّلُ دليلاً على أنَّ القوةَ السحريةَ المرتبطةَ باسمِ (هرمسَ) كانت معروفةً في إيرانَ الساسانية. ويَجِبُ أن تُفهَمَ صِيَغُها في السياقِ الواسعِ لسِحر العَصرِ القديمِ المُتأخِر، تمامًا كالبرديات السحريةِ اليونانيةِ التي تَذكُرُ (هرمس)[17]. جديرٌ بالذِّكرِ أنَّ التميمةَ السريانيةَ المذكورةَ آنِفًا تحتوي على أحدِ أقدمِ أمثِلَةِ الهجاءِ الأبجديِّ[18]* المَعروفِ

131-132) أوضحا أنَّ الاسمَ المُشارَ إليه يجب أن يُنطَقَ (ادمِس)، وهو في المانوية الفارسية المتوسطة (ارمس) وفي اليونانية (أداماس adámas) وفي العربية والفارسية الحديثة هو الألماس.

14- لشَواهِدَ على هذين الاسمين في الفارسية المتوسطة، انظر: Justi 1895: Yazīdād 149b; Yazdāndukht 146b.

15- المقطع (آج) الممثل في السريانية بالحرف (قپ) مميز للفارسية المتوسطة لا الجديدة, وهودليل يقيني على انتماء هذا الأثر إلى العهد الساساني.

16- Gignoux 1987: 32.27.

17- للمزيد عن النصوص السحرية اليونانية التي تذكر هرمس، انظر: Fowden 1993a: 79-87 and 168-172. وللمزيد عن الخلفية المصرية لهذه النصوص، انظر: Dieleman 2005.

18- الأبجدية Abjad اصطلاحٌ لغويٌّ يشيرُ إلى نوعٍ من نُظُمِ الكتابة يُظهِرُ فقط الحروفَ الساكنةَ consonants وبعض المتحركة vowels، فهو نظامٌ (ساكنِيٌّ Consonantary). وهو اصطلاحٌ يميزه

لـ(هِرِمِسْ)، وهو الشائعُ إلى الآنَ في العربية[19].

خِتامًا، لا تُسهِمُ هذه التمائمُ السحريةُ والآنيةُ الغامضةُ إلاّ بقدرٍ بالغِ الضآلةِ في زيادةِ معرفتِنا بهرمسَ في الإمبراطوريةِ الساسانية.

2.2 هرمس المنجِّمين الساسانيين:

سنحصُرُ اهتمامَنا الآنَ في تراث الكتُب الإيرانيِّ قبلَ الإسلام. لقد أثبَتَ (نَلِّينو Nallino) و(كونتش) و(پنغري) أنَّ عددًا من الكتُب العِلميةِ تُرجِمَ من اليونانيةِ إلى الفارسية المتوسطة خلالَ العصرِ الساسانيِّ، ثُمَّ تُرجِمَت هذه الكتُبُ عينُها إلى العربيةِ في العَصرِ

من نُظُمٍ أخرى كالألِفبائية Alphabet الذي يُظهِرُ كُلَّ متحرِّكٍ كما يُظهِرُ كُلَّ ساكنٍ من خلال رمزٍ محدَّد/ جرافيم Grapheme. للمزيد عن التصنيفِ العلميِّ لنُظُم الكتابة، انظر: Daniels 1996.

* ينتمي نظام الكتابة العربية الذي نستخدمُه الآن إلى الأبجديات غير النقية Impure Abjads وهي التي تستخدمُ إشاراتٍ اختياريةً إلى بعض الحروف المتحركة، وهي المُشارُ إليها لدينا بالحرَكات Diacritics. ولهذا يُصَنِّفُ نظامُ كتابتِنا في اللغويات الحديثةِ باعتباره نظامَ كتابةٍ ناقِصا Defective Orthography. (المترجم)

19- هِجاء (هرمس) في السريانية أقرَبُ إلى (إرميس) أو (هرميس). للهجاء الأول، انظر:(Jacob of Edessa, Hexaemeron 149b11-150a17). وللثاني انظر: (Bar <Ebrāyā (Ibn al-<Ibrī), Syriac Chronicle, trans. 5 and 153 Bodleian MS Hunt. 52 facsimile 2v.a15 and 55r.b33). حتى المؤلفون العرَبُ يذكرون أن اسمَه في اليونانية (إرميس) أو (هرميس)، وهما الهجاءان اللذان كان من الطبيعي أن يُنقَلَ بهما الاسمُ من اليونانية إلى العربية. ويظهر هجاء (هرمس) تبادُليًّا مع (هرميس) في (كتاب قوانين البلاد) المؤرَّخ بالقرن الثالث (انظر: Drijvers 1965: 48.12 and 50.8). كذلك فإنَّ (هرمس) هو - الهجاء الوارِدُ في النصوص المترجمَةِ من الفارسية المتوسطة وفي معظم الهرمتيكا العربية، وقد أصبحَ الهجاءَ المعياريَّ للاسم بالعربية، لكنَّ حقيقةَ أنه كان يُنظَرُ إليه باعتبارِه مخالِفًا للطريقة اليونانية في هجاء الاسم، يمكننا أن ندركَها من الملاحظةِ التي كانت تُلحَقُ أحيانًا بسيرة هرمس بالعربية، أن اسمه (هرمس) لكن اليونانيين سمَّوه (إرميس أو هرميس). (انظر: المبشِّر بن فاتك: مختار الحِكَم 7.9 - 10)، وسنورِدَ النَّصّ بتمامِه في الفقرة 2.4 من هذا الكتاب. هكذا يبدو محتمَلاً جدًّا أنَّه حتى هِجاءُ الاسم (هرمس) بالعربيةِ مأخوذٌ من الفارسية المتوسطة (لا اليونانية ولا السريانية حيث يَندُرُ أن نصطدِم بهذا الهجاء)، كما حدث في عنوان كتاب (المجسطي). انظر: (Kunitzsch 1975: 281). أوضحَ (كونِتش) طبيعة نقل هجاء الكلمات متتبعًا عِدَّةَ كلماتٍ يونانيةٍ، وخَلُصَ إلى أنَّ العنوان (المجسطي) الذي لم يُظهِر مُقابلاً للحروفِ المتحركةِ القصيرةِ في اليونانيةِ يَبدو مأخوذًا مِن الفارسيةِ المتوسطةِ لا اليونانيةِ ولا السريانية. (Kunitzsch 1974: 115-125; 1975: 280-281)

العباسيِّ الأولِ (في النِّصفِ الثاني مِن القرنِ الثامنِ وبدايةِ التاسع)[20]. ضاعت النُّسَخُ الفارسيةُ المتوسطةُ من هذه الكتُبِ كُلِّها مع ما ضاعَ مِن تُراثِ هذه اللغةِ، لكن بَقِيَت الترجمةُ العربيةُ لبَعضِها. وكان بقاءُ الترجمةِ العربيةِ هو الدليلَ الوحيدَ الذي قادَنا إلى معرفةِ وجودِها ذاتَ يومٍ بالفارسية المتوسطة. ومِن بَينِ هذه الكُتُبِ القليلةِ، تَحملُ ثلاثةٌ منها أهميةً خاصةً لنا في هذا المَقامِ: اثنان منها مَنسُوبان مُباشَرةً إلى هرمس، والثالثُ يَحمِلُ إشارةً إلى كتابٍ منفصلٍ غيرِ معروفٍ على الأرجَح، منسوبٍ بدوره إلى هرمس. وفي سِياقِ البَحثِ عن نُصُوصٍ هِرمِسيَّةٍ بالفارِسيَّةِ المُتَوَسِّطَةِ، تَكفِي هذه الكتُب الثلاثةُ لإثباتِ وجودِ شكلٍ من أشكال الهرمتيكا بفارسيةِ العَصرِ الساساني.

أحدُ هذه الكتُب (أسرارُ النُّجوم، لهرمس)- ويُسمَّى في ترجمتِه اللاتينية عن العربية (كتاب النجوم الثابتة Liber de Stellis Beibeniis)[21] – هو كتابٌ يَشرَحُ خصائصَ الأشخاصِ المَولُودِينَ تَحتَ نُفُوذِ النُّجومِ الثابتةِ الأكثرَ ألَقا. وقد أَوضَحَ (كونِتش) عام 1970 أنَّ الكتابَ العربيَّ ترجمةٌ عن الفارسيةِ المتوسِّطَةِ، وأنه قد استَبقَى كثيراً مِن كَلِماتِ تِلكَ اللُّغَةِ في هِجاءٍ عربيّ. كذلكَ بَيَّن (پنغري) في تَوقِيتٍ لاحِقٍ أنَّ (ريتوريوس

20- Nallino 1922; Kunitzsch 1968, 1970, 1975, 1981; Pingree 1962, 1963a, 1973, 1975, and 1989a especially. وانظر كذلك Panaino 2001. وهذه الكتُبُ المُشارُ إليها خمسةٌ على وجه التحديد: كتاب العلوم الزراعية Geoponica لـ(كاسيانوس باسوس المُحامي Cassianus Bassus Scholasticus)، أنشودةُ علم التنجيم Carmen Astrologicum لـ(دوروثيوس الصيدي Dorotheus of Sidon)، أنطولوجيات Anthologiac لـ(فتيوس فالنس Vettius Valens)، الپاراناتِلُّونتا/ النجوم متزامنةُ التلألؤ Paranatellonta لـ(تيوكروس البابليوني Teucer of Babylon)، وكتاب (النجوم الثابتة de Stellis Beibeniis) لهرمس المثلث بالعَظَمَة. وربما يُضافُ إليها سادسٌ هو (كتاب المواليد) المنسوب لزرادشت (وادَّعَى كونِتش أنه مترجَمٌ عن اليونانية Kunitzsch 1993). وقد بَيَّنَ (نولدكه Nöldeke 1890) أنَّ النسخةَ السريانية من (ملحمة الإسكندر The Romance of Alexander) التاريخية المنسوبة زيفًا إلى كالسثينيس Pseudo-Callisthenes تُرجِمَت عن الفارسية المتوسطةِ كلغةٍ وسيطةٍ عن اليونانية. وكاتبُ هذه السطورِ لا يقبَلُ حُجَجَ (تشانكاليني Ciancaglini 1998 and 2001) التي يعترِضُ بها على نولدكه) بهذا الصَّدَد. انظر (فان بِلادل van Bladel 2007a: 61-64).

21- كلمة Beibeniis تُعَدُّ نَقلًا لاتينيًّا قروسطيًّا للكلمة العربية (البيابانية) التي تُعَدُّ بدورِها نقلًا لكلمة (أوِيّابانِج awiyābānīg) في الفارسية المتوسطة التي تعني (الثابتة) في إشارةٍ إلى النجوم الثابتة (Henning 1942a: 232a). وكما لاحظَ (كونِتش Kunitzsch 1993: 244-245)، أساءَ البَيرُونيُّ فهمَ هذه الكلمةِ وظنَّ أنها تعني نجوم الصحراء)، وتابعَه على ذلك بعض الباحثِين المُحدَثين.

(Rhetorius) - العالِمَ البيزنطِيَّ الذي ذاع صِيتُه في حدود عام 600 للميلاد وكَتَبَ باليونانية – استخدمَ هو الآخَرُ ذلك المَصدَرَ المُفترَضَ هِرمسِيَّتُه مِن النَّصِّ الفارسيِّ لِكتابَةِ فَصلِهِ عن قُوى النُّجومِ الثابتةِ On The Powers of The Fixed Stars[22]. وبدراسةِ الإحداثيّاتِ السَّماوِيّةِ لهذه النُّجُومِ، ومُلاحَظَةِ الاختلافِ بَيْنَ مَواضِعِها التي أثبتَها ريتوريوس وتلك التي أثبتَها بطليموس في (المجسطي Almagest) في القرنِ الثاني، خَلُصَ (پنغري) إلى أنَّ هذا المصدرَ الهرمِسِيَّ قد كُتِبَ حوالَي العام 505 ميلادية، وقد حسبَ هذا التاريخَ بناءً على الدَّليلِ الذي تَوَصَّلَ إليه بطليموسُ نفسُه لِحِسَابِ الإحدَاثِيّاتِ الفَلَكِيَّةِ، بزِيادَةِ دَرَجَةٍ واحدةٍ في خَطِّ الطُّولِ السَّماوِيِّ كُلَّ مائةِ عام. وإنَّ تشابُهَ التغيُّرِ الإحداثِيِّ لهذه النجومِ بين نسخة ريتوريوس اليونانيةِ ونسخةِ ذلك العملِ الهرمسيِّ بالفارسيةِ المتوسطةِ، هذا التشابُهَ يُشيرُ إلى أنَّ العملَين أُخِذا عن مَصدَرٍ واحد[23]. لذا فلو صدَقَ حَدسُ (پنغري)، يكونُ العامُ 500م هو أقدمَ تاريخٍ مُمكِنٍ لِكِتابةِ هذا العَمَلِ في الفارسيةِ المتوسطة.

النَّصُّ الثاني يمثِّلُ دليلاً مشابهًا على وُجُودِ تُراثٍ هرمسِيٍّ بالفارسيةِ المتوسطةِ، ويَذكُرُ اسمَ المترجِم. وثَمَّةَ مخطوطٌ عربيٌّ في برلين الآن يُسمَّى (كتاب هرمس عن تحويل سِنِي المَواليد، كما ترجَمَه عُمر بن الفرخان الطبريُّ من الفارسيةِ إلى العربيةِ، وهو (قضيبُ الذَّهَب))[24]. وقد كان عمر بن الفرخان الطبريُّ هذا – المتوفي عام 816 م- مُنَجِّمَ بلاط

22- من اللافتِ أنَّ المَقطَعَ الطويلَ السابِقَ مباشرةً لذلك الفصل من كتابِ (ريتوريوس)، والذي يتحدثُ عن مبدأ المنازل الاثني عَشَرَ في علم التنجيم، هذا المقطع منسوبٌ في طائفةٍ من المخطوطات إلى هرمس المثلث بالعَظَمَة. انظر: F. Cumont in CCAG 8.4.116–117, text edited at 126–182. ويبدو محتمَلاً أنَّ المصدرَ المشترَكَ الذي أخذَ عنه كلٌّ من ريتوريوس والمترجِم إلى الفارسية المتوسطةِ شَمِلَ هذين المَقطَعين معًا، مع نسبةِ أولِهما على الأقل إلى هرمس، مع ملاحظةِ أن ريتوريوس لم يُشِر إلى أنَّ الجزء الذي يتحدث عن مبدأ المنازل الاثنَي عشر منسوبٌ هو الآخَر إلى هرمس، بينما نَسَبَه مترجِم الفارسية خطأً إلى هرمس، ببساطةٍ لأنه جاء تاليًا للجزء المنسوب صراحةً إلى هرمس. للمزيد عن ريتوريوس، انظر: Pingree 1977 and Pingree 2001: 6–13.

23- انظر: Pingree 1989a: 233–234 & Kunitzsch 2001: 13 ويقتبسُ (كونتش) هنا كلام المنجِّم المجهول من عام 379م عن دليل بطليموس (CCAG 5.1, 198.5–7).

24- Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, MS or. oct. 3256 (described by Schoeler 1990 175–177) . وقد ذكر ابنُ النديم هذا الكتاب في الفهرست (Fihrist 327.3–4; ed. Flügel 267.15) باسمِ

الخليفةِ المنصورِ (حَكَم منذ 754 إلى 775م)[25]، وإنَّ اسمَ والِدِه الإيرانيِّ غيرِ الإسلاميِّ، ولقبَ عائلتِه الدَّالَّ على انتمائه إلى طبرستان، وكونَه واحدًا من أقدم المُنَجِّمين العَرَبِ المَعرُوفينَ، فضلاً عمّا يُشاعُ مِن ترجمتَه لنصٍّ آخَرَ مِنَ الفارسيةِ المتوسطةِ سيأتي ذِكرُهُ لاحقًا، كلُّ هذه الحقائقِ تَجعَلُ تَرجَمَتَه لهذا النَّصِّ مِنَ الفارسيةِ إلى العربيةِ أمرًا مقبولاً جدًا. ورغم أننا نفتقِر الآنَ إلى دراسةٍ كاملةٍ لهذا النَّصِّ، إلاّ أنَّ مِن الواضحِ أنّه مثالٌ آخَرُ على عملٍ تنجيميٍّ هرمسيٍّ كُتِبَ بالفارسيةِ المتوسطة.

النصُّ الثالث هو أنشودةُ النُّجوم Carmen Astrologicum لدوروتيوس الصَّيدِيِّ (عاش في القرن الأول). وقد بَقِيَ هذا العملُ بتمامِه تقريبًا في الترجمةِ العربيةِ عن النُّسخَةِ الفارسيةِ المُنَقَّحَةِ عن الأصل اليونانيِّ المفقود، ومُتَرجِمُه إلى العربية هو (عُمَرُ بنُ الفرخان) المذكورُ آنِفا. وفي هذا النَّصِّ العربيِّ نَجِدُ إشاراتٍ إلى هِرمِسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ مَلِكِ مصر (المُشَرَّفِ المحمودِ بثلاثِ طبائعَ هرمس مَلِكِ مصر)، وإشاراتٍ إلى هرمسَ بابليٍّ آخَر هو المُخاطَبُ بالكتاب، يُوصَفُ بأنه ابنُ دوروتيوس ملك مصر[26].

الكتاب المكتوم في أسرار النُّجوم، ويسمى قضيب الذهب) كما يذكرُه تحت أعمال عمر بن الفرخان باسم (كتاب تحويل سِنِي المواليد) (Fihrist 333.1). كما ذكرَه (سعيد الأندلسي) وحرر الأب لويس شيخو، وذكرَه باللاتينيةِ هرمان الكارنثي Hermann of Carinthia في كتابه (الجَواهر De Essentiis) الذي كتبه عام 1143م في بيزييه بفرنسا Béziers باسمِ (القصيب الذهبي لهرمس Hermes Aurea Virga (Burnett 1981: 167n6)، إلا أن هنا يحتاجُ إلى تدقيقٍ بمراجعة النص العربي غير المُحَقَّق.

25- Ullmann 1972: 306-307.

26- Dorotheus 1.1-2,2.20. ويبين پنغري Pingree 1999 أن هناك ترجمةً عربيةً ثانيةً لدوروتيوس عن نفس النسخة الفارسية، وهو يَنسُبُ الترجمةَ مؤقَّتًا إلى (ما شاء الله). وبحسب (پنغري Pingree 1975:7) فقد ذُكِرَ دوروتيوس باعتبارِه ملكَ مصر في مصدرٍ آخر هو كتاب (كتاب المواليد وأحكامِها) لزرادشت، المترجَم من الفارسية المتوسطة إلى العربية، ومازالَ غيرَ مُحَرَّرٍ إلى زمن كتابة هذه السطور، وهو كتابٌ في التنبُّؤ لمصائر المواليد Genethlialogy يعتمِد على دوروتيوس.

* (ما شاء الله) هو (ما شاء الله بن أثَرِي) (740-815م) فلكي ومنجِّم ورياضي فارسي يهودي، يرجع أصلُه إلى خراسان، وقد عاش في البصرة أيامَ المنصور وكان أحدَ مُنَجِّمي البلاط العبّاسي ويبدو أنه كان مِن المَسّاحين لموقع مدينةِ بغدادَ أثناءَ تأسيسِها، وعن اسمه يقولُ النديمُ صاحبُ الفهرست إنَّه يعني الاسمَ العِبريَّ (يِثرو) من الجِذر (يثر) بمعنى الثَّراء. وربما يكونُ الاسمُ تعريبًا لاسمِ (شلُوه שִׁילוֹה) العِبريِّ وهو اسمُ المسيحِ الذي ينتظرُهُ اليهودُ كما وَرَدَ في الآية العاشرة من الإصحاح التاسع والأربعين من سِفر التكوين: "لا يَزُولُ قضيبٌ مِن يهوذا ومُشتَرِعٌ من بين رِجلَيهِ حتى يأتِيَ شيلونُ ويَكونَ له خُضوعُ شُعُوبٍ." وقد سُمِّيَت إحدى الفُوَّهات على سطح القَمَرِ باسمِه

والإشارةُ الأولى إلى هرمس ملِك، مصر تقولُ إنَّ على المَرءِ أن يَرجِعَ إلى كتابِ هرمس لِيَعرِفَ مَنازِلَ الكَواكِب. وهذا يَعني ضِمنيًّا أنَّ عملاً فلكيًّا هرمسيًّا ما - ربّما كانَ جداولَ لحركةِ الكواكبِ - كان معروفًا في الفارسية المتوسطة، إلاّ أن تكونَ هذه الإشارةُ إضافةً في النسخة العربيةِ إلى الأصلِ الفارسي. أمّا الإشارةُ الأخرى المُذهِلةُ إلى هرمس البابليِّ فيفَسِّرُها نَصٌّ آخَرُ سيأتي ذِكرُهُ لاحِقًا، كتبَه المنجّمُ الإيرانيُّ (ابنُ نَوبَخت)، وهو زميلٌ أصغرُ لـ(عمر بن الفرخان). وخلاصةُ القولِ هنا أنَّ هُناكَ عملاً تنجيميًّا مترجَمًا من الفارسية المتوسطةِ إلى العربيةِ يُحِيلُ القارئَ إلى كتابٍ مُحَدَّدٍ لهرمس. وبالإضافةِ إلى هذه النُّصُوصِ، نَجِدُ عَدَدًا مِن الكتاباتِ التَّنجِيمِيَّةِ العربيةِ المُبَكِّرَةِ الأُخرَى، كتبَها مُنَجِّمُون فُرْسٌ، تُكَرِّسُ اسمَ هِرمِسَ كَمَرجِعِيَّةٍ مُعتَبَرَة. بين هؤلاء المنجِّمين (زادان فَرُّوخ الأندرزغار) الذي عاش في نهايات العصر الساساني أو بدايات الإسلامي، حيثُ تذكُرُ الكِسَرُ الباقيةُ من كتاباتِه في ترجمتِها العربيةِ عملاً تنجيميًّا لهرمس[27]. كذلك فإنَّ المنجِّمَ (ما شاء الله بن أثَري) زميلَ (عُمَرَ بْنَ الفرخان الطبري) يذكُرُ هرمس باعتبارِه مرجعيةً في كتبه العربية[28]. رُبَّمَا يَكُونُ قد اطَّلَعَ على كُتُبِ هِرمِسَ في نُسَخِها الأصليةِ بالفارسية المتوسطة، فإنَّ كونَه إيرانيًّا يهوديًّا مُثقَّفًا يَعني أنَّ طريقَه كانت مُمَهَّدَةً إلى المَصادِرِ الفارسيةِ والآراميةِ والعربية[29]. كذلك عُرِفَ عن الفَزارِيِّ - وهو مُنَجِّمٌ آخَرُ مُعاصِرٌ لأولئكَ المَذكُورِينَ في بَلاطِ الخَلِيفَةِ المَنصُورِ في بغداد - استخدامُه عَمَلاً أو أكثرَ منسوبةً إلى هِرمِسَ: حَيثُ يَذكُرُ البَيرُونيُّ المُتَوَفَّى عام 1050م[30] عملًا

Messala (المترجِم).

27- حَرَّره وترجمَه برنت والحمدي Burnett and al-Hamdi 1991-1992.

28- ذُكِرَ هرمس في بداية ملخَّص (ابن هِبِنتا) لتاريخ (ما شاء الله) الفلَكِّي المسمَّى (في القِرانات والأديان والمِلَل) الذي حَرَّره وترجمَه (كَنَدِي وبنغري E. S. Kennedy and D. Pingree 1971, f 214v.13). حيثُ يُذكَرُ (هرمس وآخَرون) كمرجعياتٍ للقِراناتِ والتحويلات في سِنِي العالَم. ومن غير المحتمَل أن يكونَ هذا إضافةً من عندِ (ابن هِبِنتا) على الأصل، فالأرجَحُ أنَّ اللفظ (هرمس وآخرين) موجودٌ في الأصل الذي كتبَه (ما شاء الله).

29- Pingree, "Māshā'allāh," DSB 9.159-162; Pingree 1973: 37b. يذكر (ما شاء الله) كذلك (دوروتيوس) في ترجمةٍ مختلفةٍ من الفارسية المتوسطة (ليست تلك التي أنجزها عمر بن الفرخان)، وفي هذا إشارةٌ إلى أنه ربما يكونُ قد قرأها في أصلها الفارسيِّ وترجمَها/ أو أجزاءَ منها بنفسِه ترجمةً جديدة (Pingree 1999).

30- D. J. Boilot, "al-Bīru- nī," EI 2, 1.1236a-1238a

الفزاريّ يَنسُبُ فيه إلى هرمس اكتشافَ مقياسٍ لمحيطِ الأرض، ويَذكُرُ البَيرُونِيُّ في مَوضِعٍ آخَرَ - وينقُلُ هذا (ياقوتُ) المُتَوَفَّى عام 1229م- أنَّ الفزاريَّ في عملٍ آخَرَ يَنسُبُ إلى هِرمِسَ مَبدَأَ تَقسِيمِ العالَمِ المَسكُونِ إلى سَبعِ مَناطِقَ مُناخِيّة[31]. ولأنَّ عددًا قليلًا نسبيًّا من نصوص الفارسية المتوسطةِ معروفٌ أنه تُرجِمَ إلى العربيةِ بحلول زمن نشاطِ (الفزاري) و(ما شاء الله)، ولأنهما كانا يَعملان بالتأكيد طبقًا لتُراثٍ تنجيميٍّ فارسيٍّ، فلدينا كلُّ الأسباب التي تدفعُنا للاعتقادِ بأنّهما كانا يَستَخدِمان هرمتيكا فارسيةً، لا عربيةً، تمامًا كسَلَفِهما (عُمَرَ بنِ الفرخان الطبري)، وهذا رغمَ أنَّ إرثَ المخطوطاتِ الذي وصلَ إلينا لا يَحفَظُ لنا من كِتاباتِهما إلاّ ما أنجزاه بالعربية[32]. وبعدُ، فإنَّ منجِّمًا آخرَ من منجِّمي البلاط كان يعمل بين هؤلاء الفُرس، هو (ثيوفيلُ الرُّهَوِيُّ Theophilus of Edessa) المتوفى سنة 785م، يُشيرُ في إحدى كتاباته اليونانيةِ إلى رسائلَ في التنجيمِ ترجمَها الفُرسُ من اليونانيةِ إلى لغتِهم[33]. ورغمَ أنه لا يُسَمِّي كُتُبًا هرمسيةً بين هذه الرسائل، إلاّ أنه من الواضحِ أنه كان على علمٍ بأعمال تنجيميةٍ نُقِلَت إلى الفارسية المتوسطة. ويبدو أنَّ كُلَّ مُنَجِّمي بلاط المنصور - الذين عرفَ كُلٌّ منهم زملاءَه شخصيًّا بالطبع - كانوا على أُلفةٍ بالهرمتيكا التَّنجيمِيَّةِ في الفارسيةِ المتوسطةِ أو في الترجَماتِ العربيةِ الجديدة. هكذا كانت هذه الهرمتيكا بَينَ أقدَمِ النصوصِ العِلميةِ

30- Pingree 1970, 115–116 (citing al-Bīru- nī, Tah dīd, 211–212 and Yāqu- t, Buldān, 1.27.15-

31- ويشمل التقرير الثاني للبيروني عن الفزاري تعليقًا يتّصِلُ ببحثِنا عن الهرمتيكا العربية. قال أبو الريحان البيروني: «قرر هرمس هذا التقسيمَ للمناطق المُناخية، الذي اعتمدَ عليه الفزاريُّ في زيجِه الفلكي. ويبدو أنه لم توجد في زمن هرمس الموغِلِ في القِدَمِ تقسيماتٌ أخرى للمناطق المناخية، لكن العُلُومَ الأكثر التصاقًا بهرمس هي الرياضيات والفلَك، والجغرافيا». للمزيد عن تاريخ مبدأ المناطق المناخية السبع، انظُر (هونِجمان Honigmann 1929) و(نويجِباوَر Neugebauer 1975, index under "climata: seven climata"). ويقول المؤلف الأرمني القروسطي (إيشوكس Ešox) في كتابه عن الطبيعةِ إن هرمس وأرسطو يقسمان العالَمَ إلى سبعة أقاليم مناخية (Thomson 1992: 203).
* ملاحظة: نَصّ مقولة البيروني ترجمتُه عن الترجمة الإنجليزية التي أورَدَها المؤلِّف، إذ إنني لم أُوفَّق إلى الاطّلاع على النّصّ الأصلي (المترجِم).

32- يزعم (پنغري Pingree 1989a: 229b–230a) أنّ (ما شاء الله) كان يقرأ الأصل الفارسي لأعمال (دوروتيوس) على الأقل.

33- انظر الهامش رقم 50.

المَعروفةِ بالعربيةِ، وقد عكفَ على دراستِها عُلماءُ يَتمَتَّعُونَ بالحُظوَةِ في بلاطِ الخِلافة. وبتدبُّر هذه الأدلَّةِ، يستطيعُ المرءُ أن يَخلُصَ إلى وجود عددٍ غيرِ مُحَدَّدٍ بدِقَّةٍ من الكُتُبِ الهرمسيةِ بالفارسية المتوسطةِ، يتَّصِلُ بموضوعاتٍ تنجيميةٍ شَتَّى. ولدينا بالفعلِ كتابان هرمسيّان عربيان يَمتاحان مِن بِئرِ الهرمتيكا الفارسية، هما كتابا (أسرار النُّجوم) و(قَضيب الذَّهب) المذكوران آنِفا، ومن الواضحِ أنهما ليسا الوَحيدَين المكتوبَين بهذه اللغة. هذا في الوقتِ الذي ظَلَّت فيه أُصولُ مُعظَمِ الهرمتيكا العربيةِ وعلاقاتُها بالهرمتيكا اليونانية الباقيةِ مَوضِعَ تخمينٍ[34]. ربما يكونُ لَدَينا المَزيدُ مِن النصوص العربيةِ المترجمَةِ - لا عن اليونانية - وإنما عن الفارسية المتوسطة، وربما يُلقِي البحثُ في هذا الاتّجاهِ المزيدَ من الضَّوءِ على المَسارِ الفارسيِّ المجهولِ لانتقالِ مادّةٍ معرفيةٍ غزيرةٍ من اليونانيةِ إلى العربية، وهو مَسارٌ مُنفَصِلٌ تمامًا عن ذلك الذي سَلَكَه مُعظَمُ ما تُرجِمَ من كُتُب الفلسفة والطبِّ اليونانيةِ إلى العربية. لكن يَبقَى السؤالُ المهمُّ بعد كل هذا: كيف ومتى ظهرَ هذا التراثُ الهرمسيُّ في الفارسيةِ المتوسطةِ من الأصل؟!

3.2 الشهادات المتأخرة للترجمة الساسانية من اليونانية إلى الفارسية المتوسطة:

ينتمي (ابنُ نَوبَخت) إلى الجيل الثاني من مُنَجِّمي البلاط العباسي، ويُشارُ إليه بوضوحٍ كمُترجِمٍ من الفارسية إلى العربية[35]. كان أبوه (نَوبَخت) واحدًا من مُنَجِّمي البلاط المُشارِ إليهم في الفِقرة السابقة: عمر بن الفرخان وماشاء الله والفزاريّ وثيوفيلوس. وقد وَرِثَ الابنُ مكانَ أبيه قبل نهاية حُكم المنصور عام 775م، واستمرَّ في خدمة هارون

34- لدينا استثناءان من هذا التعميم. أولُهما نَصُّ القيرانيات Kyranis الذي تعرف عليه (أُلمان Ullmann 1975) وحررته (تورال نيهوف Toral Niehoff 2004). ولهذا النص أصلٌ يونانيٌّ مازالَ محفوظًا بلغته الأصليةِ وترجمته اللاتينية القروسطية، لكنَّ مسارَ انتقالِه إلى العربيةِ مازالَ غامضا. الاستثناء الثاني هو مَقطَعٌ قصيرٌ من كتاب (المُجتَنَى) لابنِ دُرَيدٍ، تعرَّف عليه (فرانتس رونتال Franz Rosenthal) كترجمةٍ لمقطعٍ هرمسيٍّ موجودٍ في الأنطولوجيا الاستوبية اليونانية من القرن الخامس Stobaean Anthology. للمزيد، انظر الفقرة 3.5 من هذا الكتاب.

35- Louis Massignon, "Nawbakht," EI 2, 7.1043b–1044a. وتوجد شهادةٌ على نشاطه في الترجمة في فهرست النديم Fihrist: 333.14.

الرشيد (786 - 809م) حيثُ عَمِلَ في مكتبتِه[36]. ويقدِّمُ (ابنُ نَوبَخت) أهمَّ شهادةٍ عن التاريخِ الدقيقِ لترجمةِ أعمالِ هرمسَ مِن اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ، فهو يَزعُمُ أنَّ هذا تَمَّ بالفعل في القرن الثالث بأمرِ الإمبراطورِ الساسانيِّ شاهپور الأول (حَكَم منذ 240 إلى 271م). وهذه الدَّعوى - المتضمَّنَةُ في فقرةٍ تمثِّلُ كذلك أقدمَ تأريخٍ معروفٍ للعلم في العربيةِ - تستحقُّ فحصًا دقيقا. ظهر هذا التأريخُ في (كتاب النَّهمَطانِ) المَفقُودِ لابنِ نَوبَخت، وقد بقيَت من هذا الكتابِ مُقتَطَفاتٌ أوردَها النَّديمُ في الفهرست، وسنلخِّصُها سريعًا هنا[37]. جديرٌ بالذِّكر أنّ تأريخَ (ابنِ نَوبَختَ) مُؤَسَّسٌ بالكاملِ على التراثِ الإيرانيِّ القديم.

تَبدأُ قِصَّةُ ابنِ نَوبختَ خِلالَ حُكمِ (الضَّحَّاكِ) الطَّاغِيَةِ الشَّيطانيِّ في الأساطيرِ الإيرانيةِ، الذي استَمَرَّ سُلطانُه على الأرضِ ألفَ سنةٍ هُوَ الألفُ الثاني مِن عُمرِ العالَم[38]. جمع الضَّحَّاكُ العُلماءَ في اثنَي عَشَرَ حِصنًا بالعِراقِ، تُمَثِّلُ الأبراجَ الاثنَي عَشَر. حَكَمَ هؤلاء العُلَماءُ الناسَ وأُطيعُوا، حتى ظَهَرَ نَبِيّ. لا يُخبِرُنا ابنُ نوبخت بالكثيرِ عن هذا النَّبي. وحين سَمِعَ الناسُ برِسالةِ هذا النبيِّ رَفَضُوا حُكمَ أولئكَ العُلَماءِ الذين تفرَّقُوا حينئذٍ في البلادِ وأَصبَحوا مُلوكا. وقد كان هرمسُ الذي ترَكَ بابلَ ليُصبِحَ مَلِكَ مصر أحدَ هؤلاء العُلَماءِ الحُكَماء. علَّمَ هرمسُ المِصريِّينَ العُلومَ القديمة. يقولُ النصُّ ما يَلي: "فأَمَّ كلُّ عالِمٍ منهم بلدةً ليسكُنَها ويكون فيها ويترأسَها على أهلِها. وكان فيهم عالِمٌ يُقالُ لَهُ هرمس، وكان مِن أكملِهم عقلاً وأصوبِهم عِلمًا وألطَفِهم نظَرًا، فسَقَطَ إلى أرضِ مصر

36- خَلَف (ابنُ نوبخت) أباهُ مُنَجِّمًا في بلاط المنصور (775-754م) (ابن القِفطي، 409. 6-4). ويذكر النديم في الفهرست Fihrist 299.9-301.2 (Flügel 238.9-239.31) أنه كان في خِزانةِ الحكمةِ للرشيد. للمزيد عن هذه المكتبة، انظر: D. Gutas and K. van Bladel, "Bayt al-h ikma," Encyclopaedia of Islam Three, forthcoming.

37- Fihrist 299.9-301.2 (Flügel 238.9-239.31). لمزيدٍ من الملاحظات حول هذه الفقرة، انظر الفصل الرابع عن سِيَر هرمس بالعربية. أمّا اسمُ (النهمطان) فهو لم يُفَسَّر أبدًا على وجهٍ مُرضٍ فيما نَعلَم، لكنه ربما كان تحريفًا لكلمةٍ في الفارسية المتوسطة أو غيرها من اللغات الإيرانية.

38- عن الضحاك، انظر: CHI 3(1) 426-427. عن مكانه في الأسطورة الفارسية انظر: CHI 3(1) 383-387. لاحظ أنَّ نشاطَ (الضحاك) تمركزَ في بابل حسب الكتب البهلوية من القرن التاسع. للمزيد، انظر: CHI 3(1) 426.

فمَلَك أهلها وعَمَّرَ أرضَها وأصلحَ أحوالَ سُكّانِها وأظهَرَ عِلمَه فيها.»[39].

وكما تقولُ القصة، مرَّ الزمنُ حتى غَزا الإسكندرُ المقدونيُّ إمبراطوريةَ (دارا بن دارا Darius) الفارسيةَ وقضى على عُلُومِ الأقدَمِينَ بتَدميرِ كُلِّ النُّصوصِ المكتوبةِ، إلاّ عَددًا مِنَ الكُتُبِ الفارسيةِ التي نهَبَها وأمرَ بترجمتِها إلى اليونانيةِ (الرُّوميَّةِ) والمِصريةِ (القِبطيَّةِ)، وبَقِيَ بعضُ العُلُومِ القديمةِ مُتَفَرِّقًا في الهندِ والصِّين. وبَعدَ تَخريبِ الإسكَندَرِ، خَيَّمَ على العراقِ زمنًا ظلامُ الجَهلِ (المقصودُ هو الإقليمُ الذي سيُصبِحُ فيما بعدُ المركزَ الإداريَّ للإمبراطورية الساسانية). وقد انتهَى هذا الزمنُ حِينَ شَرَعَ أردشيرُ مُؤَسِّسُ الدَّولَةِ الساسانيةِ (حَكَمَ منذ 224 - 241م) يَجمَعُ بقايا الكِتاباتِ الإيرانيةِ القديمة. وقد أكملَ جهدَهُ ابنُه وخليفتُه شاهپور الأول. ومن المؤَلِّفين الذين تُرجِمَت أعمالُهم تحت حُكم شاهپور: دوروثيوس وبطليموس وهرمسُ البابليُّ الذي كان مَلِكًا على مصر. كلُّ هذه الكتب التي كان أصلُها ببابلَ قُرِئَت ودُرِّسَت بالفارسية. بعد ذلك بزمانٍ، جَدَّدَ الإمبراطورُ الساسانيُّ (خسرو) (حكمَ منذ 531 - 579م) الاهتمامَ بالعُلُوم. هكذا يَنتهي تاريخُ ابنِ نَوبَختَ، أقدَمُ تأريخٍ للعِلمِ بالعَرَبية. وقد نَصَّ بالتحديدِ على أنَّ أعمالَ هِرمِسَ مَلِكِ مِصرَ قد تُرجِمَت إلى الفارسيةِ المتوسطةِ بأمرِ (شاهپور) الأولِ الساسانيِّ، مع أعمالٍ في التنجيمِ لمؤَلِّفين يونانيين آخَرين.

حسبَ هذه القِصَّةِ، يَنحَدِرُ هِرمِسُ المصريُّ من بابل. وهذا يفسِّرُ اللقبَ البابليَّ لِهرمِسَ في التَّرجَمَةِ العربيةِ لنُسخةِ كتاب (دوروثيوس) بالفارسية المتوسطة، الذي سبقَت مناقشتُه. تعكسُ هذه القرائنُ فكرةً تَبدو متجذِّرةً في التَّلَقّي الفارسيِّ الوسيطِ للهرمتيكا، تَزعُمُ أنَّ هذه الآثارَ الهرمسيةَ تَنحَدِرُ مِن أصلٍ بابلي. وعلينا أن نتذكَّرَ أن بابلَ (بلادَ الرَّافِدَين) في هذه القِصَّةِ يُعنَى بها إقليمٌ كان جُزءًا من الإمبراطوريةِ الفارسية. (العاصمة الساسانية طيسفون Ctesiphon كانت تقع بالقرب من بابل القديمة). يتَّضِحُ هذا حين يُخبِرُنا ابنُ نوبَخت بأنَّ (دارا) رَفَضَ أن يَدفعَ الجِزيةَ التي فَرَضَها الإسكندرُ على شَعبِ بابلَ ومَملَكَةِ فارس[40]. ومن المعروف أنَّ أرضَ الرافدَين

39- Fihrist 300.6–8 (Flügel 239.2–5).

40- Fihrist 300.10 (Flügel 239.7).

كانت جزءًا مهمًّا من إيران في العصر الساساني المتأخر[41]. والخلاصةُ في هذه القصةِ أنّ العِلمَ البابليَّ القديمَ - مُشتَمِلاً على تعاليمِ هرمسَ - كان يُتصَوَّرُ كجُزءٍ من التراثِ القديمِ لإيرانَ والشعبِ الفارسيّ.

وبحَسَبِ هذه الحكايةِ، لدينا ثلاثةُ عصورٍ في هذا التأريخ. الأول مُوغِلٌ في القِدَم، تجمَّعت خلالَه العلومُ في بابلَ تحتَ حُكمِ الضَّحَّاكِ، لكنّها تشتّتت، جُزئيًّا بسَبَبِ هرمسَ الذي ذَهَبَ إلى مِصرَ وحَفِظَ بها العُلوم. الثاني هو عَصرُ نَهبِ الإسكندرِ وتخريبِه المعارفِ الفارسية. والعصرُ الأحدَثُ هو عصرُ الاستعادَةِ الفارسيةِ للعُلومِ المَفقودةِ المُشتَّتة. وسيَكونُ من المُفيدِ أن نتذكَّرَ دائمًا أنَّ هذه المُكَوِّناتِ الثلاثَ وُضِعَ أحدُها بجوارِ رفيقَيه لِخَلقِ تاريخٍ مُتَّصِلٍ للعِلم الإيرانيِّ، رغمَ انتفاءِ الدليلِ على صِدقِ هذه المكَوِّناتِ أو اتّصالِها.

مِنَ المُؤكَّدِ أنَّ حكايةَ ابن نوبختَ المُطِلّةَ علينا من القَرنِ الثامنِ هذه مؤسَّسَةٌ على أسطورةٍ أو حشدٍ من الأساطيرِ التي ازدهرَت في الفارسيةِ المتوسطةِ ولم تَعرِفْ طريقَها إلينا إلاَ في صُورةٍ شديدةِ الاختصار. وقد انتشرَت عِدَّةُ نُسَخٍ من هذا التأريخِ للعِلمِ في بدايةِ العصرِ الإسلاميِّ في العراقِ وفارِس، كما أشارَ إليهِ عددٌ من مؤلِّفي العصر العباسي الأول (تقريبًا 900-750م) من الفُرس وغيرِهم في صُوَرٍ موجَزَةٍ، بالعربية والفارسية المتوسطة واليونانية. وسنَعرِضُ الآنَ لقائمةٍ بالشَّهاداتِ المُستقاةِ من هذا التأريخ، مع إشارةٍ إلى الجُزءِ الذي يُحِيلُ إليه كلٌّ منها[42]. وكما سنرى، كان المكوِّنُ الأكثَرُ ذُيُوعًا بين مكوِّناتِ تاريخِ فارس العلميِّ بحَسَبِ رِوايةِ (ابنِ نَوبَختَ) هو غَزوُ الإسكندرِ ونَهبُه وتخريبُه التُّراثَ الفارسيَّ العِلمِي:

1- دِنكارْد Denkard: موسوعةٌ زرادشتيةٌ بالفارسيةِ المتوسطةِ مِن القرن التاسع، مؤسّسةٌ على مَصادِرَ مِن العَهدِ الساساني:

أ- الكتاب الثالث[43]. الملك أردشير والقَسّ المَجوسّي توسار Tosar (يُعرَف كذلك

41- ابنُ خُرْداذِبَه، 5.18-19: «ثم أبتدئُ بذِكر السَّوادِ إذ كانت مُلوك الفرس تسميه (دِلِ إيرانشَهر) أي قلب العِراق.

42- ناقَش (جوتاس 45-34 :Gutas 1998) عددًا من هذه الشهادات في سياق الفكر العباسِّي وحركة الترجمة من اليونانية إلى العربية.

43- Section 420 trans. of de Menasce (1973). Text in transcription and Italian translation by

بـ(تَنسار)) إليهما يَرجِعُ الفضل في إحياءِ العِلمِ الفارسي.

ب. الكتاب الرابع[44]. سردٌ مُطَوَّلٌ عن تشتُّتِ الأَبِستاقِ Avesta عَشِيَّةَ تَخريبِ ونَهبِ الإسكندر، واستعادةِ أردشيرَ له، وكيفَ جَمَعَ شاهپورُ الأَوَّلُ الكتاباتِ التنجيميةَ والطِّبِّيَّةَ والفلسفيةَ المُتَناثِرَةَ في الإمبراطوريةِ الرومانيةِ والهِندِ[45]، وأخيرًا التطوّرِ المستمرِّ للفلسفةِ والجدلِ الدِّينيِّ تَحتَ حُكمِ خِسرُو (كِسرَى) الأول.

2- البُندَهِشن الأكبر[46] The Greater Bundahishn (بالفارسية المتوسطة): أرسلَ الإسكندرُ (الزَّند The Zand) – وهو تعليقاتٌ وحواشٍ على الأبستاق – إلى بلاد الرُّوم، وقتلَ قساوسةَ المَجوس، وحَرَقَ الأَبِستاق.

3- ماهانكارد[47] (حوالي عام 750م – ترجمة عربية عن الفارسية المتوسطة): دمَّرَ

.Cereti 2001: 42–45

44- الترجمة الإنجليزية لهذا المقطع من الموسوعة موجودةٌ في Zaehner 1961: 114–125، والنص نفسُه بالفارسية المتوسطة مكتوبًا بحروفٍ روميةٍ في Zaehner 1955: 31-32، والترجمة الإنجليزية غير المصححة في نفس المصدر في الصفحات 7-9. لمزيدٍ من التعليقات والببليوغرافيا، انظر Gutas 1998: 35n14. وقد اعتقدَ بارثولومي (Bartholomae 1920: 9n2 (note continuing on the next page – بناءً على استخدامِ النَّصِّ اسمَ الإشارة للقريب (إم) في الإشارة إلى خسرو الأول (هذا الملِك الحاليّ) أنَّ هذا المقطَعَ مكتوبٌ في عهد خسرو الأول، أي في القرن السادس. وقد وافقَه هذا الرأيَ كلٌّ من (هارولد بايلي Harold Bailey 1943: 155, and especially 155n2) و(تسينر Zaehner 1955: 11-12) اللذان قَيَّماً هذه الدعوى بمناقشة المَقطَع المذكور في جوانبِه اللغوية والأسلوبية على الترتيب. كذلك قَبِلَ (بويس) هذا الرأي (1968a: 5)، وأقبلُه أنا. وتوجد ترجمة إنجليزية في Shaked 1994: 99-103and Shaki 1981 مع ملاحظاتٍ ببليوغرافيةٍ وتأويليةٍ مهمة. والنصُّ مُثبَتٌ كذلك بحروفٍ لاتينيةٍ مع ترجمةٍ للإيطالية في Cereti 2001: 59-61.

45- يعتمد تأويلُنا للدافع وراء هذه الترجمات إلى حَدٍّ بعيدٍ على فهمِنا لنمَطٍ من حروف الجَرّ التي تسبق وتلحقُ بالكلمات في الفارسية المتوسطة، وي هنا (آز – بيـ) (az . . . be¯). ففي النص الفارسي، النصوص التي أراد (شاهپور) ترجمتَها إلى لغته يُشارُ إليها "نيبيجيها إز إي آز دين بيـ" وهي جملة يمكن ترجمتُها إلى: "وأيضًا كتاباتٍ غير دينية" (كذلك فهمها شاكي Shaki 1981, 119)، أو «كتاباتٍ مبنيةٍ على الدِّين» (وهكذا ترجمَها شاكِد Shaked 1994: 100; cf. 1980: 21-22 حيُ ناقَش كلا المعنيين المطروحين لحرفَي الجر (آز – بيـ).

46- Bailey, 1943: 153; Anklesaria 1956: 274-277, §14.

47- اقتُبِسَ (ماهانكارد) في ترجمةٍ عربيةٍ في المقدمة التي وضعها (سعيد بن خُراسانخوارّاه) لترجمته لكتاب المواليد المنسوبِ زَيفٌ إلى زرادشت. انظر: Krause 1936: 471–472, Afnan 1964: 77–78, and the notes by Gutas 1998: 37–38. وتوضح ترجمةُ (أفنان Afnan) الإنجليزية للمقدمة غير المنشورة للكتاب أنَّ ماهانكارد

الإسكندر أُصولَ الكتب الفارسية القديمةِ بعد ترجمتِها إلى اليونانية.

4- ابن نَوبَخت[48] (كتاب عربي لمؤلف إيراني، ذكرَه النديم في الفهرست): وروايتُه هي المُلَخَّصَةُ آنِفا. وهي الروايةُ الوحيدةُ التي تَذكُرُ هرمس وكتُبَه بالاسم.

5- ما شاء الله [49](ترجمات يونانية ولاتينية عن كتاب عربي لمؤلف إيراني): بَقِيَ بعضُ العلم الفارسيِّ في الهند.

6- ثيوفيل الرُّهَوِيّ[50] (كتاب يوناني لمؤلف سرياني): تَرجَمَ الفُرسُ المُحِبُّون للحكمةِ الكُتُبَ اليونانيةَ إلى لُغَتِهِم واستخدَمُوا التَّنجِيمَ اليوناني.

7- ابنُ قُتَيبَة[51] (المتوفَّ سنة 889م - كتابٌ عربيٌّ مأخوذٌ صراحةً عن مصادر بالفارسية المتوسطة): غزا الإسكندرُ مملكةَ الفُرسِ وحرقَ كتُبَ ديانتِهم.

8- أبو عيسى بنُ المُنَجِّم[52] (عاش حوالَي عام 900م- كتاب عربي لمؤلف إيراني): تَلقَّى شاهپورُ (الأول) كُتُبًا هدايا، وكذلك كغنيمةِ حَربٍ من الإمبراطور الروماني جُرديان Gordian*.

ترجمَ الكتابَ أيامَ أبي مُسلمٍ الخراسانيِّ (المتوفي عام 755م) من لُغة الزرادشتية أي الأبستاقيّة Avestan أو الپازاند Pazand (وهي الفارسية المتوسطة بالحروف الأبستاقيّة) إلى الفارسية الداريّة Dari Persian (وهي الفارسية المتوسطة المكتوبة بحروف الكتابة الشائعة). لاحِقًا تَرجَمَ الكتابَ إلى العربيةِ سعيد بنُ خُراسانخُوارّاه.

48- Flügel 238.9-239.31) (Fihrist 299.9-301.2).

49- ولم يُعثَر على النسخة الكاملةِ لهذه الروايةِ في أيٍّ من كُتُبِ (ما شاء الله)، لكن يبدو أنها كانت معروفةً بالنسبةِ له كما تدُلُّ إشاراتُه إلى العلم الفارسي المحفوظ في الهند، وهي إشاراتٌ نصطدِمُ بها خلالَ ببليوغرافيا (ماشاء الله) التي أثبتَها (هوجو من سانتالاّ Hugo of Santalla) في ترجمتِه اللاتينية (كتاب أرسطو Liber Aristotelis)، وكذا في ترجمةٍ يونانيةٍ بيزنطيّة (Burnett-Pingree 1997: 6-7; see also Pingree 1989a: 228b).

50- CCAG 1.129-131. ويَذكُرُ ثيوفيل عددًا من مؤلفي كتُب التنجيمِ بالاسم: دوروثيوس، فالنس Valens، كريتوديموس Critodemus، وتيموخاريس Timocharis. وقد كان (ثيوفيل) من منجّمي بلاط المنصور ثم المَهدي، وكان مُطَّلِعًا على تراث الفارسية المتوسطة (Pingree 1989a). وربما عرفَ (ابن نوبخت) شخصيًّا.

51- كتابُ المعارف لابنِ قُتَيبَة 2.653-5 مقتبسًا الأصمعيَّ (المتوفى سنة 828م) وكُتُبَ سِيَرِ الفُرس (ص 652).

52- Stern 1972: 447-448 and 454. للمزيد، انظر الهوامش التالية.

* والأقربُ إلى التاريخِ أن يكون (جُرديان) المقصود هو (جرديان الثالث Gordian III) الذي تقلَّد حُكم الإمبراطورية الرومانية منذ 238م إلى 244م (المترجِم).

9- أردا ويراز ناماج[53] (فارسية متوسطة): الإسكندر الروميُّ[54] ساكنُ مصر[55] نَهَبَ الكتب الفارسيةَ المقدسة.

10- شَهرستانِيها إي إيران[56] (فارسية متوسطة): دَمَّرَ الإسكندرُ الأبستاقَ الذي كان محفوظًا كتابةً في سمرقَند.

11- حمزة الإصفهاني[57] (مكتوب عام 961م. بالعربيةِ، مبنيٌّ على ثمانِ ترجماتٍ مُجَمَّعةٍ عن الفارسية المتوسطةِ لـ(خْواداي ناماج)، وكذا على رواية موسى بن عيسى الكِسرَوِي: أمرَ الإسكندرُ -الذي يتلظّى قلبُه بالحِقدِ على الشعب الفارسيِّ لِما يملكُه من المعارفِ- بترجمةِ ما يحتاجُه من الفارسية أولاً، ثُمَّ حرقَ ما تبقّى وقَتَلَ قساوسةَ المجوس. ورغمَ أنه دمَّرَ كُتُبَ ديانتِهم، إلاّ أنه ترجمَ كُتُبَ الفلسفة والطب والتنجيم والزراعةِ من الفارسية إلى اليونانية والمصرية (القبطية) وأرسلَها إلى الإسكندرية.

12- تَنسَرنامَه[58] (ترجمةٌ فارسيةٌ جديدةٌ عن ترجمةٍ عربيةٍ لِعَمَلٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ مِنَ العَصرِ الساسانيِّ المُتَأخِّر): دَمَّرَ الإسكندرُ الأَبِستاق.

13- دين ڤيچيرجارد[59] Den-Vijirgard (بالفارسيةِ الحديثةِ في حُروفٍ پهلَويّة: دمَّرَ الإسكندرُ (الأنساق/ الأسفار Nasks/ فُصُولَ الأبستاق) إلاّ تِلكَ المُهتَمَّةَ بالطِّبِّ والنُّجُومِ، حيثُ ترجمَها إلى اليونانية (الرومية). هذا النَّصُّ متأخِّرٌ تاريخيًّا جدًّا (ربما يعودُ إلى ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر)، لكنّه يتفرّدُ باحتوائِه معلوماتٍ مُثيرةً بخُصُوصِ الكُتُبِ المازْدِيّة Mazdaean التي نقلَها الإسكندرُ، ورُبَّما يَكونُ مَبنيًّا على مَصدَرٍ أو عِدَّةِ

53- Vahman 1986: text 76–77, trans. 191.

54- بالنسبة لسكّان الإمبراطورية الساسانية، كانت الأراضي الغربيةُ عمومًا رومانيةً بغضّ النظَر عن العصر التاريخي.

55- لقب (ساكنُ مصر Muzrayig Manishn) ربّما يعكسُ تصوُّرًا مأخوذًا من الترجمة الفارسية المتوسطة لسيرة الإسكندر Alexander Romance التي تَمنحُ الإسكندر نسبًا فرعونيًّا وتَذكُرُ دفنَه في الإسكندرية المصرية في نهاية السيرة. (Alexander Romance, ed. Budge, text 252, trans. 142). وعن سوابِق سيرة الإسكندر السريانية في اللغة الفارسية المتوسطة، انظر van Bladel 2007a: 61-64.

56- Bailey 1943: 153–154; Markwart 1931: 9; Daryaee 2002: 13 and 17.

57- حمزة، 1921/1922 (المقدمة)، 31-30 و32 (الفصل الرابع، الباب الأول، تحت عنوان: الإسكندر وأردشير).

58- Bailey 1943: 156–157; Boyce, 1968b: 37.

59- West 1892: 446–447.

مصادرَ أقدَمَ، لاسيَّما أنهُ يَذكُرُ أسماءَ الأنساقِ (الأسفارِ) الإحدى والعشرين.

هذه القائمةُ أبعَدُ ما تكونُ عن الاكتمال، فإنَّ تلكَ الرواياتِ بشأنِ العُلومِ الفارسيةِ القديمةِ كثيرةُ التَّوَاتُرِ، حيثُ تظهَرُ في الكثيرِ مِنَ الكِتاباتِ العربيةِ الأُخرَى قديمِها ومتأخِّرِها، عند الطَّبَرِيِّ[60] والهاشِمِيِّ[61] وابنِ حَزمٍ[62] والثعلبيِّ[63] وابن أبي أُصَيبِعَةَ[64]، وابن خلدون[65] وغيرهم[66]. رغم هذا، فإنَّ القائمةَ المُعطاةَ آنِفًا تمثِّلُ فقط المَصادِرَ

60- يشير الطبريُّ في تاريخ الأمم والمُلوك 1.701.9-10 إلى تدمير الإسكندر للكتُب الفارسية والسِّجِلّات الرسمية.

61- يحكي الهاشميُّ (107v) نقلًا عن (بعض الفُرس) أن (بوذاسف) كان من بابل القديمة، وقد هرب من طهمورث إلى الهند، حيثُ علَّم الهنودَ دينًا «أظهرَ لهم آياتٍ وشرائعَ» واكتشفَ أنهم يحتفظون بسِجِلّاتٍ فلَكيةٍ. و(بوذاسف) هو التحويرُ الفارسيُّ -ومِن ثَمَّ العربيُّ- لاسمِ (بوذيساتفا Budhisattva). ووفقًا للتأريخِ الإيرانيِّ للعِلم الذي نفحصُهُ هنا والآنَ، تمتاحُ الشرائعُ الهنديةُ جزئيًّا من مَعين المعرفة الإيرانية القديمة، وتحديدًا من بابل (ربّما بابل تحت حُكم الضحاك). وهكذا يكونُ (بوذاسف) هو المُعادِل الهندي لهرمس الذي رحلَ إلى مصر. وقد استُخدِمَ كلا الشخصَين لتفسير الانتشار الجغرافيِّ الواسعِ لديانةِ الوثنيين (الذين سُمُّوا الصابئةَ فيما بعد). (للمزيد عن الصابئة انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب).

62- ابن حزم الأندلسي 1.138 في الفصل المعنوَن (الكلام على اليهود وعلى مَن أنكرَ التثليثَ من النصارى ومذهب الصابئين وعلى مَن أقرَّ بنُبُوَّة زرادشت). انظر كذلك Pines 1990: 43-44.

63- يذكُرُ الثعلبي في كتابِه (عرائس المجالس في قصص الأنبياء) 2002, 609 مصدرين: -1 مؤرخين لا يسميهم، يقولون إن الإسكندر قتلَ قساوسة المجوس وحرق كتبهم. -2 المرتضى (غالبًا يعني الإمامَ أبا القاسم علي بن الحسين) الذي يقولُ إن كتب الفرس القديمةَ كانت من الذهب الخالص، لذا صُهِرَت ليُنتَفَعَ بقيمتِها.

64- يذكر ابن أبي أصيبعة 1.9.7-10 كتابَ (مختار الحِكَم) للمبشِّر بن فاتك كمصدرٍ لهذه المعلومات. ومن المثيرِ أنَّ تأريخَ ابن أبي أصيبعةَ للطبِّ يربطُ بين نهبِ الإسكندرِ كتُبَ الزرادشتيةِ وبدايات الطب. والانطباعُ الذي تترُكُه هذه الروايةُ أنَّ الطبَّ فارسيُّ الأصل.

65- Ibn ¢aldu- n (trans. Rosenthal) 1958: 3.113-114.

66- يبدو أن التراثَ الأرمنيَّ هو الآخَرَ قد تبنَّى الفكرةَ الأساسيةَ لهذه الرواية. فقد اقتبسَ (موسى الخوريني Moses of Chorene) -وهو مؤرخ أرمني من القرن الثامن- روايةً من مصدرٍ مجهولٍ سمّاه (مار أباس Mar Abas) تقولُ إن الإسكندرَ قد أمرَ بترجمةِ السجلّات الكلدانية المحفوظةِ في نينوى إلى اليونانية. ويفترَضُ أنَّ (مار أباس) هذا قد عثر على السجلِّ اليوناني هناك، وأنَّ هذا السجلَّ مأخوذٌ من سجلّات تاريخيةٍ قديمةٍ عن أرمينيا، وأنه قد أعادَه إلى أصلِه بالسريانية واليونانية. ثم إن المِلك الأرمنيَّ (فغارشاك Vałaršak) استقبلَ هذه السجلّات ونقشَ جزءًا منها على نُصُب في قصرِه في نُصَيبين Nisibis. وثَمَّ روايةٌ أرمنيَّةٌ أخرى مشابهةٌ تسمَّى التاريخ الأساسي The Primary History تستندُ جزئيًّا إلى (مار آباس) لا تذكُرُ الإسكندرَ البَتّة. وإنَّ موسى الخورينيَّ الذي ادَّعَى زَيفًا أنه يكتُبُ في

بالفارسيةِ المتوسطةِ، أو المترجمةَ عنها أو المأخوذةَ مِن مؤلِّفين كان لهم احتكاكُهم المعروفُ بتلك المَصادِرِ، إمّا مُباشَرةً أو مِن خِلالِ الترجَمَةِ المُباشِرة[67]. ومن بين تلك المصادر نجد اثنين فقط (1 ب، و4) - مؤرِّخَين بالقرنَين السادس والثامن على الترتيب - يزعُمان الأمرَين معًا: أنَّ الأباطرةَ الساسانيِّين الأوائلَ تَرجَمُوا كُتُبًا عن اليونانيةِ، وأنَّ هذا مَثَّلَ استعادةً ما انتهبَه الإسكندرُ مِن بِلادِ فارس. أمّا المَصادِرُ الأُخرَى في القائمةِ فتُعطينا إمّا نُسَخًا أُخرَى مِن حِكايَةٍ مُشابِهةٍ، أو مجرَّدَ إشاراتٍ إلى هذه الحكايةِ تَذكُرُ إمّا نَهبَ الإسكندرِ أو تلَقِّي الساسانيِّينَ للنُّصُوصِ المُترجَمَةِ، لا الأمرَين معًا في نَفس المَقطَع. لكن إجمالاً، يَبدُو واضِحًا أنَّ رِوايةً كاملةً عن نَهبِ الإسكندرِ واستعادةِ الساسانيِّين كانت مَعرُوفةً وذائِعة.

وبالإضافة إلى ابن نوبخت (4)، فإن (دنكارد 1ب) هو الآخَرَ يُعيِّنُ (شاهپور الأولَ) بالتحديدِ راعيًا لترجمةِ الكتُب مِن اللغاتِ الأجنبيةِ، كما يَنسُبُ إليه الرغبةَ في تقييمِ بَعضِ التعاليمِ المُترجَمَةِ في زمانِه إلى الفارسيةِ، بُغيَةَ تَحديدِ موقفِها من الأَبستاق (الكتاب المقدَّس للديانة المازديّةِ الزُّرادُشتيّةِ)، إن كانت مُوافِقةً أو مُخالِفةً له أو يَجِبُ أن تُضافَ إليه[68]. ويُمكِنُنا إرجاعُ هذا المَقطَعِ من الـ(دنكارد) على وجهِ اليقينِ إلى زَمَنِ خسرو الأول في القرن السادس[69].

القرن الخامس، معروفٌ بتلفيقِه التاريخَ، ولنا أن نشُكَّ أن هذه الأسطورةَ – التي تزعمُ أنَّ التاريخ الأرمنيَّ الموغِلَ في القِدَم يمكننا استعادتُه من خلالِ نَصٍّ يونانيٍّ يرجع الفضلُ إلى أعمال الإسكندر في وصولِه إلينا – ما هي إلا جزءٌ من برنامجِه الساعي إلى مَنح أرمينيا ماضيًا مجيدًا وتكريس سلطة أُسرة (باجرات Bagratid Dynasty). انظر مقدمة (روبرت تومسون لترجمته الإنجليزية لموسى الخوريني Robert Thomson 1978, especially 54-55, 60-61, and 82-85). كذلك ترجمَ (تومسون) (التاريخَ الأساسيَّ) المذكورَ آنِفًا في ملحَقٍ بكتابِه. وعلى أيةِ حالٍ، يمكننا أن نؤرِّخَ تبنِّي (الخوريني) قصةَ ترجماتِ الإسكندر بالقرن الثامن الميلاديِّ، وهو العصر الذي كتبَ فيه (ابنُ نوبَخت) نسختَه من الرواية التي تجعل إيران مركزَ تاريخ العلم القديم، والتي اعتمد فيها على مصادر قديمة.

67- ناقشَ (چوزيف هابي Joseph Habby 1998) أمثلةً قليلةً لهذه الرواية، واقترحَ أنَّ حكايةَ حَرق الإسكندر للكتب الفارسية تتصل بحكاية حرق مكتبة الإسكندرية.

68- يكمُن غرَضُ شاهپور بالتحديد في تأويل الجُملة الفارسية المتوسطة «أباج أبِستاج أباز هانداخت» حيث يمكن أن تُفهَم «قارنَها بالأبستاق» أو «أضافها إلى الأبستاق». لمناقشة التأويل وتاريخِه انظر: Shaki 1981: 121-122.

69- انظر الهامش 44.

وقد كتب أبو عيسى بنُ المُنَجِّم (مُجَلّدًا لطيفًا) تأريخيًّا[70]، وردَت منه مُقتطَفاتٌ في (منتخَب صِوان الحِكمة) -وهو ملخَّصٌ كُتِبَ بين عامَي 1191 و1241م لكتابٍ في تاريخ الفلسفةِ كُتِبَ في نهاياتِ القرنِ العاشر- كما اقتطفَ منه المؤرِّخُ (أبو الفِداء) المتوفَّى سنة 1321م. وتقولُ إحدى مقتطفات هذا العملِ إنَّ أباطرةَ الفُرسِ انتهبوا كتُبًا مِن أقاليمِ اليونانِ والرُّومِ، كما أهدَى الإمبراطورُ الرومانيُّ (جورديانُ الثالثُ) - الذي حكمَ بين عامَي 225 و244م) - نظيرَه الفارسيَّ (شاهپور الأول) كُتُبًا في التنجيمِ والهندسةِ والرياضياتِ والمُوسيقى والطِّبِّ والميكانيكا[71]. ورجوعًا إلى دراسةٍ لـ(ستيرن S. M. Stern) نُشِرَت بعد وفاتِه، نعرفُ الآنَ أنَّ (أبا عيسى بنَ المنجِّم) كان على معرفةٍ جيدةٍ بمصادرَ تاريخيةٍ قديمةٍ، ربما يكونُ قد استَقَى منها هذا الخَبَرَ، وبَيْنَ هذه المصادرِ ما يَنتَمي إلى التراثِ التأريخي المَسيحِيِّ مُتَرجَمًا من اليونانيةِ أو السريانية[72]. والمُلاحَظُ أنَّ شهادةَ (أبي عيسى) تؤكِّدُ روايةَ (ابن نوبخت) عن اهتمامِ (شاهپور) بالكُتُبِ الأجنبيةِ كما لو كانت مستقلّةً عنها. وتقترحُ بعضُ المؤشِّراتِ أنَّ مصدرَ (أبي عيسى) هو تاريخُ (ثيوفيل الرُّهَوِيِّ) المفقودُ - رقم 6 في القائمة المذكورة آنِفا - وهو زميلٌ لابن نوبخت، وقد كتبَ باليونانيةِ أنَّ الفُرسَ المُحِبِّينَ للحِكمَةِ تَرجَمُوا الكتُبَ اليونانيةَ إلى لغتِهم[73]. وفي هذه الحالِ يَسهُلُ أن نَتَخَيَّلَ المُنَجِّمَين الاثنَين في البلاطِ نفسِه وقد استَقَيَا معلوماتِهما مِن مَصدَرٍ واحدٍ، وبالتالي لا يُمَثِّلان شهادتَين مُختَلِفَتَين على الإرثِ نفسِه. لكن المثير أنَّ أبا عيسى - أيًّا كان مصدرُه - يَنفَرِدُ بإيرادِ معلوماتٍ خاصةٍ حول مَندُوبِي الجِهَتَين الفارسيةِ والروميةِ (شاهبور وجورديان) فَضلاً عن وسائِلِ التبادُل: فأحيانًا كان جورديان يُهدِي شاهبورَ الكُتُبَ، وأحيانًا كانت الكتبُ تُنتَهَبُ كغنيمةِ حَرب. ويَشرَحُ (ستيرن) مع بعضِ

70- Abu- l-Fidā> 1831, 2.11. Cf. Stern 1972: 439.

71- Presented in Arabic and in translation by Stern 1972: 454 and 462; texts published in Muntaxab ed. Dunlop 212-215, ed. Badawī 95.7-13, and abridged in Abu- l-Fidā> 1831: 82.12-14.

72- Stern 1972: 447-448.

73- يشيرُ كلٌّ من (ستيرن وفالتسر Stern 1972: 466n53 and Walzer 1950: 185-186) إلى أنَّ أبا عيسى يشترك مع (أغابيوس المنبجي Agapius of Manbig) في بعض الفقرات، والمصدر الأساسي الذي اعتمدَ عليه هذا الأخير هو (ثيوفيل الرهوي). انظر مناقشة هذا الجَدَل في الفصل 1.5 من هذا الكتاب.

التحفُّظِ كيفَ يُمكِنُ لمؤرِّخٍ أن يُلَفِّقَ مثلَ هذه التفاصيل: «يمكنُ للمرءِ أن يتخيلَ أن المؤلفَ كان على درايةٍ بالرواية الزرادشتيةِ، ثم إنه وجدَ أنَّ أحَدَ أباطرة الرومانِ الذين عاصَرُوا حُكمَ شاهپورَ هو جورديان، فخَلُصَ بالتالي إلى أنَّ جورديان هو الإمبراطورُ الذي أهدَى شاهبور تلك الكتبَ التي جَمَعَها الأخيرُ طِبقًا للرِّوايَةِ المعروفة. ولو كان الأمرُ بهذه البساطةِ لكانَ الأولَى وُرُودُ اسمِ الإمبراطورِ (فاليريان Valerian)[74]". وأنا أقبلُ ما وصلَ إليه (ستيرن) من أنه يوجد الكثيرُ من الأسئلةِ غير المُجابِ عنها بخُصوصِ مَصدَرِ هذه المعلومات، لدرجةٍ تَدعُونا إلى التَّشَكُّكِ في صِحَّةِ ما وَرَدَ بِشَأنِ تبادُلِ (جورديان) و(شاهبور) رَغمَ دِقَّةِ تفاصيله.

وبين كلِّ الروايات التي استعرضناها لتوِّنا، تنفرِدُ روايةُ ابنُ نوبخت بذِكر كتب هرمس بين تلك المترجمَة بأمر شاهپور. إضافةً إلى ذلك، لا توجدُ روايةٌ أخرى تُشيرُ إلى رَحيلِ هرمسَ مِن بابلَ واعتلائِه المُلكَ في مِصرَ، إلاّ إذا وسَّعنا نِطاقَ مَصادِرِنا ليَشمَلَ الإشارةَ إلى هرمسَ البابليِّ في النُّسخَةِ العربيةِ مِن كتابِ دوروثيوس. لذا يَبدو أن هذه الحَلقةَ الأُولَى مِن تأريخِ (ابنِ نوبختَ) للعِلمِ ليست جُزءًا أصيلاً مِن الحكايةِ المُتَّصِلَةِ بالإسكندر، وإنما هي بالأحرى زيادةٌ لاحقةٌ أُضيفَت بغرَضِ إثباتِ أنَّ التعاليمَ التنجيمية لهرمسَ المصريِّ مُستَقاةٌ مِن بابلَ الإيرانية. وحين يُذكَرُ اسمُ هرمس كمؤلِّفٍ تُرجِمَت أعمالُه إلى الفارسيةِ بأمرِ شاهپور، يَرتَبِطُ ضِمنِيًّا بحكايةِ تَدميرِ واستِعادَةِ العُلومِ الإيرانية. ويبدو أنَّ هذا قد ساعَدَ المُنَجِّمِينَ الفُرسَ على الاعتقادِ بأنَّ كتاباتِ هِرمِسَ التنجيميةَ التي عَرَفُوها بالفارسيةِ المُتَوَسِّطَةِ واستَخدَمُوها في عَمَلِهم لا تمثِّلُ علومًا أجنبيةً، رَغمَ أصلِها المصريِّ الظاهريِّ، بل هي على الأرجَحِ تَمتاحُ مِن بِئرِ المَعرِفَةِ البابليةِ زمنَ الضَّحّاك ووثيقةُ الصِّلَةِ بتاريخِ إيرانَ القديم. كذلك تَعكِسُ هذه الروايةُ تصوُّرًا مَفادُهُ أنَّ أعمالَ هرمس أقدمُ بكثيرٍ مِن الإسكندر، لذا كان ضروريًّا أن توجَدَ حَلقةٌ أقدَمُ في هذه القِصَّةِ تكونُ المعارفُ الفارسيةُ قد انتشَرَت فيها إلى مِصرَ قَبلَ مَجيءِ الإسكندرِ نَفسِه.

يَذكُرُ ابنُ نوبختَ بطليموسَ ودوروتيوس وهرمسَ بأسمائِهم كمُؤَلِّفِينَ تُرجِمَت أعمالُهم إلى الفارسيةِ، وإذا ما أَخَذنا في الحُسبانِ خِبرتَه العَمَليةَ كمُنَجِّمٍ في بَلاطِ الخُلَفاءِ

74- Stern 1972: 448.

العبّاسيين الأوائلِ، وكمُتَرجِمٍ للكُتُبِ الفارسيةِ إلى العربيةِ، يَبدو مُحتَمَلاً جِدًّا أنه قد عرَفَ أعمالاً لهؤلاءِ المُؤَلِّفينَ في صِيغَتِها الفارسيةِ المُتَوَسِّطة[75]. وكما سَبَقَت الإشارةُ، بيّنت الدِّراساتُ أنَّ أعمالاً كثيرةً لهؤلاء المؤلفين الثلاثةِ كانت قد تُرجِمَت مِن الفارسيةِ المتوسطةِ إلى العربية. وقد يَتصوَّرُ المرءُ أنَّ تَرجَماتٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ كهذه ربّما تضمّنت إشاراتٍ إلى المَصدَرِ الذي تُرجِمَت منه، أو صرَّحَت باسم راعي هذه الترجماتِ (شاهپور مثلاً)، لكنَّ الواقعَ أنَّ كلَّ هذه الأعمالِ بالفارسيةِ المتوسطةِ قد ضاعَت مَعَ كلّ الأَدِلَّةِ المُمكِنَةِ التي رُبَّما تَكونُ قد تَضَمَّنَتها. وما يَبقى مَشكُوكًا فيهِ في النِّهايةِ ليس ما إذا كانت الهرمتيكا اليونانيةُ قد تُرجِمَت إلى الفارسية المتوسطة، ولكن ما إذا كانت قد تُرجِمَت في تاريخٍ مبكّرٍ كالقَرنِ الثالِثِ، لاسِيَّما أنَّ كُلَّ الأدلَّةِ على علاقةِ (شاهپور) بهذه الترجماتِ من اليونانية إلى الفارسية المتوسطةِ، كُلَّها يَأتي مِن قُرُونٍ ثلاثةٍ لاحِقةٍ على زمنِ شاهپور وربما أكثر. ختامًا، ليس ثَمَّ دليلٌ واحدٌ مؤكَّدٌ على إنجازِ أَيَّةِ تَرجَماتٍ في ذلك العَهدِ المُبَكِّر.

ولأنَّ (خسرو الأولَ) كان بالتأكيدِ راعيًا لترجمةِ العُلومِ غَيرِ الإيرانيةِ إلى الفارسيةِ[76]، فربّما يَقترِحُ مُشَكِّكٌ أنَّ أنصارَ (خسرو) اختَلَقُوا هذا التاريخَ الطويلَ لتَبريرِ تَبَنِّيهم العُلُومَ الأجنبيةَ في القَرنِ السّادِسِ، ومِن ثَمَّ فاهتمامُ (شاهپور) بالعُلُومِ أَمرٌ مُلَفَّقٌ لِمَنحِ (خسرو الأول) سابقةً محترمةً في التّاريخِ السّاسانيّ. وهُناكَ اعتِراضاتٌ وَجِيهَةٌ مُمكِنَةٌ على هذه الدعوى المُتَشَكِّكَة. فرِوَايةُ الدِّنكارْد (1ب في القائمة) المَكتُوبَةُ زَمَنَ خسرو نفسِه لم تكن لِتَحظَى بتَصديقِ جُمهورِها الإيرانيِّ لو لم تَكُنْ هناك بالفعلِ ترجماتٌ بالفارسيةِ المتوسطةِ لأعمالٍ يونانيةٍ مَعروفةٍ بقِدَمِها في عَهدِ خسرو. وتُصَرِّحُ روايةُ الدنكارد بأنَّ نسخَ الأعمالِ المترجمَةِ أيامَ (شاهپورَ) مَحفوظةٌ في مَكتَبَةٍ أو خِزانَةٍ ما، وهو ما يُعطِي تلميحًا بأنَّ العثورَ عليها كان يَسِيرًا أيامَ خسرو[77]. كذلك لو افتَرَضْنا أنَّ الحكايةَ كُلَّها

75- Fihrist 300.25–27 (Flügel 284.9–11).

76- شرح موجَزٍ للأدلّة، انظر: Dignas and Winter 2007: 263–265. See also Gutas 1983.

77- حازت قراءةُ اسمِ هذه الخزانةِ مَحَلَّ نزاع. اسمُها (جانچ إي شپيكإن ganj ī špykʾn). والكلمة الأخيرةُ خضعت لاقتراحاتٍ عِدَّةٍ لتصحيحِها، فقد اقترح (شاكي Shaki (1981: 115n2)) تصحيحَها لتُقرَأَ (شاهيجان شهيگان) ليكون المعنى العام حينئذٍ (الخزانة الملَكية) أو خزانة القصر (MacKenzie 1971: 79 and Durkin-

مَحضُ اختلاقٍ يَرجِعُ إلى العُصورِ الساسانيةِ المتأخرةِ، فعلَينا أن نُفَسِّرَ لماذا قَبِلَ مؤلِّفُها المتحيِّزُ للحضارةِ الفارسيةِ ذلك الصَّدعَ الحادَّ في تاريخ العُلومِ الإيرانيةِ القديمةِ، مع اعتمادِ الفُرس على شُعوبٍ أخرى في استِعادَةِ ما كان يَنتَمي أصلاً إليهم. فلو أنَّ الاختلاقَ احتمالٌ مقبولٌ هنا، فهذه الروايةُ أبعدُ ما تكونُ عن الاختِلاقِ المِثاليّ! فالاعترافُ الضِّمنيُّ في هذه الروايةِ بأنَّ إيرانَ احتاجَت بلادًا أخرى لاستعادَةِ عُلُومِها المَفقودةِ يُضعِفُ احتمالَ أن تكونَ الرِّوايةُ مَحضَ خيالٍ، ببساطةٍ لأنَّه كان يُمكِنُ أن تُختَلَقَ حِكايةٌ أفضلُ تَظهَرُ فيها إيرانُ كما لو كانت دائمًا مُستَقِلَّة. رغم ذلك، فكلُّ هذه التأويلاتِ للأدلّةِ المحدودةِ المتوفِّرةِ لدينا مَبنِيٌّ على الاحتمالاتِ، لا الشهاداتِ الأكيدة. ويَبقى أنَّ ثلاثةَ قُرونٍ تَفصِلُ (شاهپورَ الأولَ) عن (خسرو الأول)، وهو زمنٌ طويلٌ يَسمَحُ بكَثيرٍ منَ الأحداثِ في تاريخ الفكرِ الفارسيِّ الذي لا نعرفُ عنه إلاّ أقلَّ القليل. ومُهِمَّتُنا الراهنةُ لا تَنحَصِرُ في اختبارِ صِدقِ الفَرضِ القائلِ بالتلقّي الفارِسيِّ في القَرنِ الثالِثِ، وإنما تَتَجاوَزُ ذلك إلى النَّظَرِ في الإمكانِ التاريخيِّ لِتَلَقِّي الهرمتيكا على وَجهِ التحديدِ في تلك الفترةِ المبكرة. ونحتاجُ بالتأكيد إلى المَزيد من الأدلّة.

4.2 بعض خرائط الأبراج الساسانية المزعومة:

قَبِلَ عددٌ من علماء الإيرانياتِ تلك الدَّعوَى التي أثبتناها آنِفًا، والتي تَقضي بأنَّ التَّلَقِّيَ الإيرانيَّ للعُلومِ الأجنبيةِ حَدَثَ خِلالَ القَرنِ الثالث[78]. هذا، بينما طلبَ باحثون آخَرون أدلّةً أكثرَ إقناعًا على نَقلِ أعمالٍ يونانيةٍ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ في ذلك العَهدِ المُبَكِّر[79]. اعتقدَ (دافيد پنغري Pingree) مثلًا أنه قد عَثَّر على شَهادةٍ تَدعَمُ مَزاعِمَ النقلِ المبكرِ مِن اليونانيةِ، وذلك في خارطَتَي أبراجٍ فَلَكِيَّةٍ مَوجُودَتَين في النُّسخَةِ العربيةِ

(Meisterernst 2004: 314b). أما (شاكد Shaked 1994: 100n3) فيقترحُ أن تُقرأ (شابيجان šabīgān) أي المقرّ الليلي، لتكونَ الفكرةُ أنَّ هذه الكتُبَ محفوظةٌ في مكانٍ يسمحُ بإحضارِها لتُقرأَ للملوك ليلا. أما (دركن-مايسترإرنست Durkin-Meisterernst 2004: 315b) فيقترح (شبانِج šabānīg) بمعنى (الليلي) بالفارسيةِ المتوسطة. ويظلّ الاصطلاحُ غامضًا إلى اليوم.

78- For example, see Henning 1942a: 245, followed by Boyce 1968b: 37.

79- For example, see Gignoux 2001.

من (أنشودة النجوم) لدوروثيوس، وهي مترجمةٌ عن الفارسيةِ المتوسطة. وقد أرَّخَ هاتين الخارطتين بـ 10 أكتوبر 281م و26 فبراير 381م، وزعمَ أن "العلماءَ الساسانيِّينَ أضافُوهما إلى النصّ كرسومٍ إيضاحية"[80]. ولو صحَّ هذا فهو يُشيُر بوضوحٍ إلى ترجمةٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ عن أَصلٍ يونانيٍّ كانت مَوجُودةً في القرنِ الثالث، أُضِيفَت إلى نصِّها خارِطَتا الأبراجِ الفارسية. أما (جيمس هولدن James Holden) فقد رَأَى أنَّ خارِطَةَ الأبراجِ الأقدَمَ تَرجِعُ إلى تاريخٍ أقدَمَ هو 4 أكتوبر عام 44م، "وهو ما يتّفِقُ مَعَ التواريخِ الموجودةِ في الأمثِلَةِ الإيضاحيةِ الأُخرَى في كتابِ دوروثيوس". هذا أيضًا يَقَعُ في حَيِّزِ العُمرِ الفِعليِّ لدوروثيوس الذي عاشَ في القَرن الأوَّل. وكما يقولُ (هولدن): "تغاضَى (پنغري) عن التاريخِ الأقدَمِ الأقربِ إلى الصوابِ لأنه أرادَ أن يَنسُبَ هذه الخارطةَ إلى الفُرس"[81]. أما عن الخارطةِ الأخرى التي أرَّخها (پنغري) بـ 26 فبراير 381م، فإن تاريخَ ميلادِ المَولُودِ الذي صُنِعَت لأَجلِه هذه الخارطةُ يَقَعُ في شَهرِ (مِهر) الإيرانيِّ. ورُبَّما يُشيرُ الاسمُ الفارسيُّ إلى سِياقٍ إيرانيٍّ للخارِطَةِ، ويُقدِّمُ حُجَّةً على أنَّ أعمالَ دوروثيوس كانت موجودةً في الفارسيةِ المتوسطةِ في ذلك العَهد. لكن ربما كان هذا التاريخُ مُحوَّلاً إلى التقويمِ الفارسيّ. وثَمَّ مشكلةٌ أخرى هي أنَّها مؤرَّخةٌ بالعامِ السادسِ والتسعينَ مِن عهدٍ يَظهَرُ في النُّسَخِ العَرَبيةِ المُشَوَّشَةِ باعتبارِه عهدَ (دارينوس). وقد أوَّلَ (پنغري) هذا باعتبارِه عهدَ ديوكليتيان Diocletian، وهو أمرٌ مشكوكٌ في صحّتِه[82]*.

ولو صَحَّ زَعمُ (پنغري)، لاعتُبِرَ هذا هُوَ المؤشِّرَ الوحيدَ المَوثُوقَ في تأريخِه على وُجودِ تَرجَمَةٍ عِلميةٍ من اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ قبلَ القَرنَ السادسِ وتحديدًا قبلَ ما أُنجِزَ في عَهدِ خسرو الأَوَّلِ)، وبهذا يُوشِكُ أحَدُ المكوّناتِ الثلاثةِ

80- Pingree 1989a: 229b; cf. Pingree's praefatio to his edition of Dorotheus, XV. وقد احتجَّ (پنغري) من خلال دليلٍ آخر غير منشورٍ أنَّ حاشيةً بالفارسية المتوسطةِ على دوروثيوس - كان (ما شاء الله) قد استخدمَها في أصلها الفارسي - اقتبسَت خارطة الأبراج التي أرّخها بالعام 281م. وهو دليلٌ ارتأينا أنه أكثرُ تعقيدًا من أن نورِدَه هنا دون أن ننزلِق إلى استطراداتٍ بالغة الطُّول. وللاطّلاع على الحُجّة بتمامِها، انظر: Pingree 1989a: 229b-230b.

81- Holden 1996: 34n83.

82- Pingree 1973: 35b. وخارطة الأبراج توافق بشكلٍ عامٍّ وضعية الكواكبِ في هذا التاريخ.

* وقد حكم ديوكليتيان من 284م إلى 305م (المترجم).

لتاريخِ العِلمِ الفارسيِّ في العهدِ الساسانيِّ الذي صاغَهُ (ابنُ نوبَخت) أن يكونَ أكيدًا، وسيُصبحُ المرءُ أكثرَ استعدادًا لقَبولِ تأريخِ ترجمةِ مؤلِّفينَ آخَرينَ ذكَرَهم (ابنُ نوبخت) بجانبِ (دوروثيوس) - هِرمِس نموذجًا- بالقرن الثالث. لكن لِسُوءِ الحَظِّ، لا تَبدو حُجّةُ (پنغري) مُقنِعَةً بما يكفي لإحداثِ هذه النتائج.

إلى هنا، باتَ واضحًا أنَّ تراثًا مَشرِقيًّا مؤكَّدًا إلى مَدىً بعيدٍ يَعودُ إلى العَهدِ السَّاسانيِّ، على الأقلِّ إلى القرن السادس[83]، يَزعُمُ أنَّ الساسانيين خَطَوا خُطُواتٍ واسِعَةً في سَبيلِ تَبَنّي العُلومِ اليونانيةِ، وهي خُطُواتٌ تتصلُ بشَكلٍ وثيقٍ بتصوُّرٍ راسخٍ لديهم عن استعادةِ العُلومِ الإيرانيةِ المفقودة. أما خارِطَتا الأبراجِ اللَّتان قدَّمَهما (پنغري) فتَبدُوان أقلَّ حُجِّيَّةً بهذا الصَّدَد. ومن الضروريِّ أن نَبحَثَ عن أيةِ علاماتٍ أخرى على وُجودِ نَشاطِ ترجمةٍ في عَهدِ شاهپورَ الأوَّلِ، فَضلاً عن وُجود مِثلِ تلكَ الذِّهنيّةِ المُتعلقةِ باستعادةِ العِلمِ الإيرانيِّ، والأهَمُّ هُوَ وُجودُ دَليلٍ يُشيرُ إلى ترجمةِ الهرمتيكا في عَهدِه. فحتى لو أنَّ بَعضَ كُتُبِ الهرمتيكا العربيةِ يؤرِّخُ لمَصادِرِه بالقَرنِ الثالثِ (عَصرِ شاهپورَ) فلَرُبَّما يُلقي هذا بعضَ الضوءِ على أقدَمِ الجَماعاتِ التي استخدمَت الهرمتيكا[84]. ويبدو أنَّ القرن الثالثَ مَثَّلَ ذِروةَ الاهتمامِ الرومانيِّ بالهرمتيكا، حيث يَعتقدُ كثيرٌ من المهتمّين بهذا المَبحَثِ أنَّ مؤلّفي الهرمتيكا بلَغُوا أَوجَ نشاطِهم في ذلك القرن، وهو بالتأكيدِ العَصرُ الذي بَدَأَ المؤلِّفون مِن خارجِ مصر يَلتَفِتُونَ فيه إلى النُّصوصِ الهِرمِسية. أَضِف إلى ذلك أنَّه لو ثبتَ أنَّ أيًّا مِن نُصُوصِ الهرمتيكا العربيةِ القديمةِ تُرجِمَ مِن اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ في تلكَ المَرحَلَةِ المُبَكِّرَةِ، فستَتَضاعَفُ أهميةُ تلك النصوص فوقَ ما لها من قِيمةٍ ذاتيّةٍ ومكانةٍ في تاريخِ الهرمتيكا، إذ ستُصبِحُ ركنًا ركينًا في فَهمِنا للحِراك الدينيِّ والفكريِّ في العُصورِ القديمةِ، فضلاً عن التاريخِ الفكريِّ والعلميِّ الرومانيِّ ونظيرِه الساسانيّ. ستُمَثِّلُ هذه النصوصُ إذَن مَسَارًا طَرَقَه الفِكرُ اليونانيُّ في انتقالِه إلى العربيةِ، بديلاً لذلك المعروفِ مِن تحوُّل العالَمِ الرومانيِّ إلى حُزمةٍ من الأرثوذُكسيّاتِ المَسيحيَّةِ المُتَصارِعَة. وهذه النقطةُ الأخيرةُ ربما تكونُ الأهمَّ على الإطلاقِ، لاسيّما أنَّ تُراثَ المَخطوطاتِ الذي شكَّلَ وَعيَنا بثقافةِ العالَمِ اليونانيِّ الروماني صَنَعَت مُعظَمَه أَيدي النُّسَاخِ المتأخرين

83- انظر هوامش التعليق على الدنكارد (رقم 1ب في القائمة في الفصل 3.2).

84- للمزيد عن البيئة الثقافية للهرمتيكا المبكرة، انظر: Fowden 1993a: 155-195.

الذين أعمَلُوا تَفضِيلاتِهم في انتقاءِ ما سيَبقى[85]. فهل لدينا بين هذه الهرمتيكا العربيةِ ما يُمَثِّلُ تراثًا أُهمِلَ أَصلُهُ اليونانيُّ لكنَّه انتقلَ في صيغةٍ مختلفةٍ عبرَ المسار الإيراني؟[86]

5.2 الهرمتيكا في عهد (شاهپور الأول):

مازال هناك الكثيرُ لِيُقالَ عن عهد (شاهپور)، مما يقوِّي الزعمَ بأنه كان عصرَ نقلِ الهرمتيكا إلى الفارسيةِ المتوسطة[87]*. وإلى هذا الدليلِ أنتقلُ الآنَ، مع التأكيدِ من

85- عن هذه النقطة بخصوص الهرمتيكا، انظر: Fowden 1993a: 8-9.

86- طرحَ (مارتن پْلِسنر Martin Plessmer) نفسَ السؤالِ دون الإشارة إلى إيران بالتحديد، كأحد الأسئلة المتعلقة بالهرمتيكا التي تنتظر الإجابة: "إلى أيِّ درجةٍ يوسِّعُ التراث الهرمسي العربي ويكمِلُ معرفتَنا بالتراث الهرمسي في اللغات الكلاسيكية؟" (1954a: 45).

87- لأنَّ ما بقيَ من التراث المكتوب بالفارسية المتوسطة قليلٌ بالفعل، فسيُسائلُ كثيرون بشكلٍ مُبرَّرٍ مدى صدق الزعم بوجود تراثٍ مكتوبٍ من هذا النوع من عهدٍ مبكِّرٍ كالقرن الثالث. وتبدو لي مِثلُ هذه الشُّكوكِ مُغرِقَةً في تشكيكها! ولدينا عمومًا أربعة أدلّةٍ على وجود ثقافةٍ نشِطةٍ من الكُتّاب القادرين على القراءة والكتابة والتمتُّع بالأعمال المكتوبة بالفارسية المتوسطةِ، يرجعُ كلُّها إلى ذلك العهد:

1- يضمُّ كثيرٌ من النقوش بالفارسية المتوسطة الباقيةِ من القرن الثالثِ إشاراتٍ إلى كُتّابٍ (بعضها توقيعاتُ كُتّاب بعض النقوش)، وإشاراتٍ إلى أفرادٍ يحملون لقبَ كبيرِ الكَتَبَة (دابير بِد Dabirbed) وذِكرًا لسِجلّاتٍ مكتوبة. (انظر: Ahmad Tafaz.z.olī, "Dabīr i. In the pre-Islamic Period," EIr, 6.540a-541b)، ولقائمةٍ كاملةٍ بوُرُود كلمة (كاتب) و(كتابة) في تلك النقوش، انظر: Gignoux 1972 under the Middle Persian entries dpyr/ dpywr 'scribe' and npšty 'écrit'.

2- لدينا جرافيتي (كتاباتٌ على الحائط) بالفارسية المتوسطة وخطابٌ في رَقٍّ، باقيان في (دورا يوروبوس) التي احتلها الساسانيون عام 257م، ومن الواضحِ أنَّ من أنجزَها كَتَبَةٌ يستطيعون الكتابةَ في يُسرٍ وفي أي وقت. انظر: D. N. MacKenzie, "Dura Europos. ii. The inscriptions," EIr, 7.593b-594a.

* دورا يوروبوس Dura-Europos كانت مدينة حدودية هلنستية ورومانية وپارثية، بُنِيَت على الضفة اليمنى لنهر الفُرات، وهي قريبةٌ من قرية (الصالحية) الحاليّة في سوريا. (المترجِم)

3- كتب (ماني) أثرَه (شابوهراجان Šābuhragān) (سنناقشه لاحِقًا) لشاهبور الأول بالفارسية المتوسطة، ولاشكَّ في أنه قد كتبَه ليُقرَأ!

4- يتفِق خبراءُ الأبستاق على أنَّ نظامَ الحروف الذي وصلَ إلينا به كتابُ المجوس المقدَّسُ لم يكن قد ابتُكِرَ حتى القرن الرابع أو الخامس. رغم ذلك، طالما دار الجدَلُ حول وجودِ أقدَمَ لأبستاق مكتوبٍ في العصر البارثيِّ السابق على الساسانيين، 247ق م إلى 224م)، يدَّعيه إرثُ الكتُب الزرادشتية. انظر: J. Kellens, "Avesta," EIr,

البدايةِ على أنَّ النتيجةَ هي مجرَّدُ اقتراحٍ، لا إثباتٌ مؤكَّد. مرَّت خَمسَةُ قرونٍ بينَ عَهدِ شاهپورَ الأَوَّلِ وأَقدَمِ رِوايَةٍ عربيةٍ عن رِعايَتِه المَزعُومَةِ لِحَرَكَةِ التَّرجَمَة. وتُعرَفُ هذه الفترةُ الآنَ إجمالاً بـ(العَصرِ القَديمِ المُتأخِّر Late Antiquity)، وخلالَها نُظِّمَت الأديانُ الكبرى لآسيا الغربيةِ وأورُبّا بتراتُباتِها الكَهَنُوتيَّةِ وشَرَائِعِها وكُتُبِها المُقَدَّسَة. وبنهايةِ هذه الفترةِ، كانَ الكثيرُ قد أُنجِزَ مِن عَمَلِيَّةِ اختيارِ ما يَبقى مِن النُّصوصِ اليونانيةِ القديمةِ، وهو ما وَرِثناهُ نحنُ فيما بعد.

وَلِفَحصِ فَرضِيَّةِ نَقلِ النُّصوصِ الهرمسيةِ أو التُّراثِ اليونانيِّ بعامَّةٍ في القَرنِ الثالثِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ، على المرءِ أن يركِّزَ بحثَه في القرنِ الثالثِ نفسِه، لا في الرواياتِ اللاحِقةِ عليه. ولو أنَّ (شاهپورَ) أو بعضَ رجالِ بلاطِه رعَوا مِثلَ تلكَ الترجماتِ، فإنَّ النصوصَ المُتَرجَمَةَ عن اليونانيةِ كانت ستأتي بالطبع ممّا هو مُتاحٌ بالفعل في ذلك العهد. كانت الكتابةُ اليونانيَّةُ في القَرنِ الثالثِ مَلأى بالأفكارِ الدينيةِ والكَونِيَّةِ الجديدةِ، والتخميناتِ الغُنوصِيَّةِ العِرفانيةِ، والألغازِ السيميائيَّةِ، والنبوءاتِ، إلى غير ذلك. كان التنجِيمُ مزدهرًا، وأعمالُ بطليموسَ التي ستُصبِحُ فيما بَعدُ مِن أعظَمِ الكتاباتِ تأثيرًا عبرَ التاريخِ، والتي كُتِبَت قبلَ هذا العهد بعُقودٍ قليلةٍ، كانت قد بَدَأَت بالفِعلِ تَأخُذُ صِبغَةَ المَرجِعِيّاتِ المُعتَبَرَة. أما الكنيسةُ المسيحيةُ، وَهِيَ إذ ذاكَ حُزمَةٌ مِن المَجموعاتِ المُضطَهَدَةِ أحيانًا، لها تأويلاتُها المُتباينةُ لرسالةِ المسيحِ وغَيرِهِ مِن المُعَلِّمينَ الأقدَمين، فَلَم يَكنْ قد بَرَزَت بها بَعدُ مَجموعَةٌ قادرةٌ على فَرضِ عَقيدةٍ قاطِعَةٍ صَحيحَةٍ Orthodoxy على غَيرِها من المَجموعات. كانت الوثنيةُ حَيَّةً مازالَت في ذلك العهد. كان هذا هو

3.35a-44a, especially 3.35b-36b; also K. Hoffman, "Avestan Language i. The Avestan Script," EIr, 3.47a-51a, especially 3.50b، وبالنسبةِ لي، يبدو صعبًا أن يتجاهلَ المرءُ مقولةَ (ماني) المزعومة، التي حفظها تلاميذُه في ترجمةٍ قبطيةٍ عن أصلِها الآرامي (كيفالايا Kephalaia): "إن تلاميذ زرادشت كتبوا كلماتِه في كتُبٍ يقرأونَها اليوم". للمقطع كاملاً، انظر: (Polotsky and Böhlig, 1940: 7.31-33) وكذا (Gardner 1995: 13, slightly modifi ed). ورغم أنَّ هذه المقولةَ ربما لا تشيرُ على وجه التحديد إلى أبستاقٍ مكتوبٍ، بل إلى نصوصٍ أخرى، إلا أنه يجدُرُ بنا أن نعتبرَها دليلاً على وجود كتُبٍ يتداولُها كهنةُ المجوس في القرن الثالث (حيث عاش ماني من 216 إلى 276م)، وربما كانت كتبًا منسوبةً إلى زرادشت. لكن أيضًا ربما كان هذا المقطع المقتبَس من الكيفالايا مجرَّدَ اختلاقٍ متأخِّرٍ منسوبٍ إلى ماني. للمزيد عن آثار الكتابة في العهد الساساني في القرن الثالث، انظر: Huyse 2008: 145-146.

العصرَ الذي وُلِدَت فيه المانَوِيَّةُ في الإمبراطوريةِ الفارسيةِ وبدأت تَنتَشِرُ سريعًا بِرِضا شاهپور. وهو أيضًا العَصرُ الذي وُلِدَت فيه الحركةُ المعروفةُ الآنَ بالأفلاطونيةِ الجديدةِ على يَدِ (أفلوطين) وتلميذه (پورفيري Porphyry) الآراميِّ الذي تشرَّبَ الثقافةَ اليونانية. لم يَكُن قد وُجِدَ بعدُ تراثُ المَدرَسَةِ الأفلاطونيةِ المُحدَثَةِ السكندريةِ المَألُوفَةِ لمُؤَرِّخِي الفلسفةِ العربيةِ باعتبارِها مَصدرَ المناهجِ العربيةِ في الطِّبِّ والفلسفة. كان إحياءُ دَرسِ أرسطو قَيدَ التنفيذِ[88]، أمّا المدارسُ الفلسفيةُ الأُخرَى كالرِّوَاقِيَّةِ والكَلبِيَّةِ* فكان هناك مَن يَتَمَسَّكُونَ بها. كذلك كانت الكتاباتُ الهرمسيةُ مُتَدَاوَلَةً على نِطاقٍ واسعٍ في هذا القَرنِ كما تُخبرُنا بذلك الشهاداتُ اليونانيةُ، وقد شَمِلَت كُلَّ أنواعِ المَعرِفَةِ العِلميةِ التي عُرِفَ بها هذا العصرُ كالتنجيمِ والسيمياءِ وفلسفةِ الرُّوحِ واللاهوتِ والكَونِيّات.

ثَمَّ دليلٌ لا بأسَ به على أنَّ (شاهپور) كان متفتِّحًا ومتقبِّلاً للأفكار الجديدة. فالنبيُّ (ماني) الذي أرادَ لدينِه الجديدِ أن يَجُبَّ ما قبلَه مِنَ الأديانِ ونَقَشَ كِتابَه المقدَّسَ بالآراميةِ أهدَى كِتابًا آخَرَ لَهُ إلى (شاهپور)، وقد كَتَبَ ذلك الكتابَ بِلُغَةِ الإمبراطور، الفارسيةِ المتوسطةِ، أو رُبَّما تَرجَمَهُ إليها. سمَّى (ماني) كتابَه هذا (شاهبوراجان Šābuhragān) أي كتابَ شاهبور، وصرَّحَ في مقدمتِه: "الدِّينُ الذي اخترتُه أفضلُ وأعظمُ[89] من دِياناتِ الأقدَمِينَ في عَشَرَةِ أَوجُه"[90]. وهذا يدُلُّ على أنَّ (ماني) اعتبَرَ (شاهپور) متفتحًا بما يَكفِي

88- عاش إسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias وبلغ أوج نشاطِه حوالي عام 200م وهو مَن ساعد على بعث الدراسات الأرسطية.

* الكلبية Cynecism: مدرسة فلسفية يونانية، كان أتباعُها يعتبرون مقصِدَ الحياةِ أن يعيش المرءُ عيشةً بسيطةً متوافقةً مع الطبيعةِ بنبذ كل رغبةٍ في الثَّراءِ والقُوَّةِ والجنسِ والشُّهرة. أول مَن صاغَ الفكر الكلبي هو الفيلسوفُ (أنتِستِنِس Antisthenes) أحدُ تلامذة سُقراط، ثُمَّ كان (ديوجين الكلبي Diogenes) أشهرَ وأهمَّ أعلامِها على الإطلاق. وأصل التسميةِ أنَّ (أنتِستِنِس) ألقى دروسَه على تلامذته في جِمنازيوم يُسمَّى (كينوسارجس Cynosarges) في أثينا، وهو اسمٌ يعني باليونانيةِ (مقرّ الكَلب الأبيض). أما الرواقيّة Stoicism فهي مدرسةٌ فلسفيةٌ لاحِقَةٌ أسَّسَها (زينون الصِّقِلِّيُّ) في بداية القرن الثالث قبل الميلاد. وهي فلسفةٌ تسعى لتحصيل السعادة بقَبولِ الأمر الواقع وتحرير الإنسان من الرغبة في اللذة والخوفِ من الألَم.

89- لأنَّ معتنقي الزرادشتيةَ كانوا يسمونها (الدِّين الحسَن/ ويه دين Weh Den)، يبدو أنَّ (ماني) كان واعيًا لما يقوله إذا سمَّى دينَه (الدين الأحسن/ ويهدار Wehdar).

90- De¯n īg man wizīd az abārīgān de¯n ī pe¯še¯nagān pad dah xīr frāy ud wehdar ast.

لِقَبُولِ تَعالِيمِه، وربما يَكونُ هذا الأخيرُ قد سأَلَ (ماني) عمّا يُمَيِّزُ دِينَه. وربما يَبدُو لائقًا أن نَقِفَ بُرهةً مع ما يَتلُو هذه الفِقرَةَ الافتتاحيةَ مِنَ النَّصِّ المَحفوظ. فأولُ الأسبابِ العشرةِ التي ذَكَرَها (ماني) كان أنَّ دِينَه مُقَدَّرٌ له أن يَكونَ دِينًا عالَمِيًا: سيُتَرجَم نصُّه المقدَّسُ إلى كل اللغات، ولن يَكونَ مَحصُورًا في لُغَةٍ واحِدَةٍ وأُمّةٍ واحدةٍ كما رَأَى الأديانَ الأخرى[91]. ورغم أننا نحُدُّ تأويلَنا لهذه العبارةِ بحُدُودِ المَعنَى المُباشِرِ الذي أرادَه قائلُها، إلاّ أنها تَنطَوِي على اهتمامٍ بالترجَمَةِ واعترافٍ بأهمِّيَّتِها. أما السببُ الثاني الذي ساقَه (ماني)، فكان أنَّه رَغمَ أنَّ الأديانَ الأخرى فقدَت رَسائِلَها الأصليةَ بوفاةِ مؤسِّسيها، إلا أن دِينَه كان مُنَظَّمًا بِحَيثُ يَحتَفِظُ بتعالِيمِه على الوَجهِ الأكمَل[92]. ومِن الواضح أنَّ هذا السببَ يَشِفُّ قلقًا عميقًا لدى (ماني) ربما شاركَه إياه (شاهپور) بشأنِ أصالةِ التراثِ الإيرانيِّ الذي وصلَ إلى عصرِه.

يسهُلُ على الباحثِ أن يُمَوضِعَ الدافعَ وراءَ ترجمةِ الكتبِ اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ على خلفيةِ مِثلِ هذه الأسئلة. فحَسَبَ الرواياتِ التي استَعرَضناها آنِفًا، اعتُبِرَت الكتبُ اليونانيةُ المترجَمَةُ إلى الفارسيةِ بقايا من حكمةِ إيرانَ القديمة. فلَم تَكُن تَرجَماتُ (شاهپورَ) الفارسيةُ إلا استعادةً لهذه البقايا إلى أهلِها الأصليِّينَ في مَنظُورِ

أثبتنا هذا الاقتباسَ وما يليه كما حوَّلَهما (بويس 30-29 :Boyce 1975) إلى الحروف اللاتينية، والترجمةُ لي. نشرَ النصَّ كلٌّ من (أندرياس وهننج 295 :Andreas and Henning 1933). ومن الواضح أنَّ هذا الاقتباسَ من مفتتح الكتابِ كما يشهد البيرونيُّ في كتابه (الأثار الباقية عن القرون الخالية al-BĪru- nĪ, A¯ Tār, 208.9ff) حيث يوردُ شرحًا لهذا المقطع من كتاب (ماني).

91- Yek, ku de¯n ī ahe¯nagān pad yek šahr ud yek izwān bu-d. Ēg de¯n ī man ād ku pad harw šahr ud pad wisp izwān paydāg bawād ud pad šahrān du-rān ke¯šīhād "

أولاً، كانت أديانُ الأقدمين في بلدٍ واحدٍ وبلسانٍ واحدٍ، أما ديني فسيظهَرُ في كلِّ أرضٍ وفي كل لسان، وسيُدرَسُ في أصقاعٍ بعيدة".

92- Dudīg, ku de¯n ī pe¯še¯n, andom dāš sārārān pākān andar bu-d he¯nd. ud ce>o¯n sārārān ahrāft he¯nd, e¯gišān de¯n wihurīd, ud pad andarz ud kirdagān sust bu-d he¯nd, ud pad [break in text] . . . [e¯g de¯n ī man pad nibe¯gān] zīndagān, pad hammo¯zagān, ispasagān, wizīdagān ud niyo¯šagān, ud pad wihīh ud kirdagān, dā o¯ abdom pattayād

"ثانيًا، لأن أديانَ القدماء ظلّت نقيةً في حياة مؤسسيها، لكنها تشوَّشَت بصعودِهم إلى السماء، وتراخَت شرائعُها. أما ديني ففي الكتُب الحَيَّةِ وفي المعلمين والأساقفةِ والوُعّاظِ والموعوظين سيبقى إلى النهاية".

فُرسِ ذلك العصر. فهل يبدو مَنطِقِيًّا الآنَ أنَّ أباطرةَ الفُرسِ و(شاهپورَ) بالتحديدِ اعتقَدُوا حَقًّا أنهم يَستَعيدُون الإرثَ التَّليدَ لشعبِهم الأصيل؟ ثَمَّ دليلٌ يشيرُ إلى أنهم كانوا يُصَدِّقون هذا الزَّعمَ، وأنَّه كان مُقنعًا بالنسبةِ لهم في القَرنِ الثالثِ أكثرَ مِن أيِّ وَقتٍ آخَر. كانت هناك كتبٌ باليونانيةِ، ضاعَ معظمُها الآنَ، لكنها كانت مُتَداوَلَةً جديدةً في القرن الثالث، منسوبةٌ إلى زرادشتَ وغيرِه مِن قُدامَى حُكَماءِ الفُرس. كانت كتبًا تَنتَمي إلى ذلك النَّوعِ الذي يُتوقَّعُ أن يَجذِبَ انتباهَ إمبراطورٍ فارسيٍّ وربما يُثيرُ الدعمَ المَلَكيَّ للترجمةِ من اليونانية. كتبَ الفيلسوفُ (پورفيري) المُعاصرُ لشاهپور: "في ذلك العهدِ[93] * كان هناك الكثيرُ من المسيحيين وغيرهم، بينهم المُنشَقُّون عن

93- الإشارة إلى عهد الإمبراطور جالليينوس Gallienus الذي حكمَ من (253 إلى 268م). (انظر: حياة أفلوطين Vita Plotini 12 لبورفيري). وقد حكمَ شاهبور حتى 270 أو 272م، بينما توفِّيَ أفلوطين عام 270م.

* أدلفيوس: غنوصي مسيحي درَّسَ في روما وجذب إليه عددًا من الأتباع، ويبدو أنه كان من نُقّاد الأفلاطونية. وهو قائد المدرسة الغنوصية الشيثية Sethian Gnostic School التي تُعَدُّ إحدى أكبر المدارس الغنوصية في القرنين الثاني والثالث، مع المدرسة الفالانتينية Valentinianism. والشيثيون يَعزُون عِرفانَهم وينتسبون بالاسم إلى (شيث Seth) الابن الثالث لآدم وحوّاء بعد قابيل وهابيل، ومعه (نوريا) زوجة (نوح) عليه السلام. وفي أسطورتهم الخاصة بنشأة الكون cosmogonic myth، يعتقدون في صُدُور (الموجودات الأولى Aeons) من الإله الذي لا يُعرَف Unknown God، وهي سلسلةٌ من أزواج الموجودات مذكَّرةً ومؤنَّثةً، أولُها يسمى (باربيلو Barbelo) وهو فاعلٌ أساسيٌّ فيما يتلوه من صدُورات Emanations. وتمثل هذه الموجوداتُ الأولى صفاتِ الله المتعددة، ويمثِّلُ الإله مع الموجودات الأولى جِماعَ العالَم الرّوحي المعروف عندهم بالپليروما Pleroma. (المترجِم)

* أكويلينوس: لم أهتَد إلى صاحب الاسم المُشارِ إليه، فهناك أكثر من عَلَمٍ يحملُ هذا الاسم، لكنّ تواريخ حياتهم ومناطقهم لا تُحيلُنا إلى سياق حديثِ (پورفيري)، وكذلك لم أهتَدِ إلى (الإسكندر الليبي) ولا (فيلوكوموس) ولا (ديموستراتوس) ولا (ليدوس). (المترجِم)

* زوستريانوس Zostrianos نَصٌّ غنوصيٌّ شيثي Sethian يرجع تاريخه إلى القرن الثالث، وينتمي إلى نصوص الأبوكريفا التي تشكك في صحتِها المذاهبُ المسيحيةُ الكُبرى مُنذُ القَرنِ الخامس. اكتُشِفَ أهمّ نسخه الباقية ضِمنَ مكتبة نَجعِ حمّادي سنة 1945. وهو نَصٌّ يتعلّقُ برؤيا تَلَقّاها رجُلٌ يُدعى (زوستريانوس) تَشرَحُ وتُعَدِّدُ بدِقّةٍ عجيبةٍ فريدةٍ تلك الصُّدوراتِ التي يعتقد الغنوصيُّون أنها صدرَت عن الإله. وفي النَّصِّ ما يُشيرُ إلى اعتقاد الشيثيين في الواحدية الأوّليّة Priority Monism التي استقَوها من الأفلاطونية المُحدَثة، والتي تقولُ بأنَّ كل الأشياء ترجع في وجودِها إلى أصلٍ واحدٍ فقط The One، هو الوحيد واجب الوجود Ontologically Basic. (المترجم)

* ألوجينيس Allogenes: نوعٌ من النصوص الصوفية العرفانية، يرجع تاريخُه إلى النصف الأول من القرن الثالث، يتعلق بالغريب (Allogenes تعني الغريب باليونانية) وهو كيانٌ نصف بشريٌّ نصفُ إلهيٌّ، قادرٌ على التواصُل مع

الفلسفة القديمة، طُلّابُ (أدِلفيوس Adelphius) و(أكويلينوس Aquilinus) الذين وضعوا أيديَهم على معظمِ أعمال الإسكندر الليبي Alexander of Libya وفيلوكوموس Philocomus وديموستراتوس Demostratus وليدوس Lydus، ومن نشروا كتاب زرادشت المقدَّس وأعمالَ زوستريانوس Zostrianus ونيقوثيوس Nicotheus وألوجينس Allogenes وميسوس Messus وأضرابِهم. وقد خدعوا كثيرين لأنهم كانوا هم أنفسُهم مخدوعين، حيث ادَّعَوا أنَّ أفلاطون لم يقترب من أعماق الوجود المعقول. لذا عكفَ (أفلوطين) - منطلِقًا من ردودِه الكثيرةِ على مزاعمِهم في حلقاتنا النِّقاشيّة - على كتابةِ كتابٍ أسمَيناه (ضدّ العِرفانيين/ الغنوصيين Against The Gnostics)[94] وترك لنا مهمةَ الردِّ على مَن لم تَشمَلْهُم رُدُودُ كِتابِه هذا، فكَتَبَ (أميليوس Amelius) أربَعينَ كِتابًا في الرَّدِّ على كِتابِ (زوستريانوس)، وأخذتُ أنا على عاتِقي مُهِمَّةَ الرَّدِّ على كِتابِ (زُرادُشتَ)، إذ أَوضَحتُ أنه مَنسُوبٌ زَيفًا إليه، وأنّه مُلَفَّقٌ حَدِيثًا بوَاسِطَةِ أتباعِ المِلّة الزرادشتيةِ للإيحاءِ بأنَّ التعاليمَ التي اختارُوا أن يُنزِلوها المكانةَ العُليا في عَقيدَتِهم هي نفسُها تعاليمُ زرادشتَ القديم»[95].

هكذا تبرُزُ لدينا شهادة (پورفيري) الموثوقةُ على تداوُلِ بعض الكتاباتِ باليونانيةِ، التي نُسِبَ أصلُها زيفًا إلى الفُرس، وبالتحديدِ زرادشتيةٍ زائفةٍ، في منتصف القرن الثالث خلال حكم (شاهپور)، وأنه هو ومعلِّمَه وزملاءَه كانوا على وعيٍ بأنها مُختلَقَةٌ حديثا[96]. وقد وضعَ (پورفيري) هذه الكتاباتِ الزرادشتيةَ الزائفةَ مع ما يسمَّى اليومَ إجمالاً بالنُّصوصِ الغُنوصِيَّةِ في سَلَّةٍ واحدة. انتهاءً، هذه هي نوعيةُ المادّةِ العِلميةِ التي يَتَوَقَّعُ المرءُ أن تجذبَ انتباهَ إمبراطورٍ فارسيٍّ مَعنِيٍّ بالتراثِ الأَصيلِ لإيرانَ القديمة: كتُبٌ باليونانيةِ تدَّعي لها أصلاً فارسيًّا قديما.

آفاقٍ وراء العالَم المحسوس. وقد اكتُشِفَ أولُ مصدرٍ لهذه النصوص في العصر الحديثِ ضمنَ مكتبة نجع حمّادي كذلك.

94- الفصلُ من تاسوعات أفلوطين Enneads الذي سُمِّيَ (ضد العرفانيين) رقمُه 2.9.

95- حياةُ أفلوطين لبورفيري Vita Plotini, 16.

96- يقولُ (أرنوبيوس Arnobius) في كتابه (ضد الوثنيين Adversus Nationes I.52) عن زرادشت إنّه Nepos ابن أخي (زوستريانوس) أو حفيدُه. وعلى حدّ علمي، هذه هي الإشارةُ الوحيدةُ إلى شخصية (زوستريانوس) وخلفيته الفارسية. أما كتابُ (ألوجينس) إلى (ميسوس) فقد بقي في ترجمتِه القبطية، وسيأتي ذِكرُه لاحِقا.

ويتسنَّى لنا الحُكمُ على مدى اقترابِ (أفلوطين) من التيارات الفكرية المشرقيّةِ في ذلك العهد من خلالِ مُراجَعَةِ فَصلٍ مبكّرٍ من سِيرتِه. قابلَ (أفلوطين) في مصر أستاذَه (أمونيوس Ammonius) الذي ترك فيه بالغَ الأثَر. "منذ ذلك اليوم ظلَّ ملتصقًا بأمونيوس. واكتسب ولَعًا عميقًا بالفلسفةِ إلى درجةٍ أن تاقَت نفسُه لتعلُّم فلسفةِ الفُرس وفلسفة الهنود. وحين قَرَّرَ الإمبراطورُ (جورديان) غزوَ الفُرس، التحقَ (أفلوطين) بصفوف الجيش ومضى معَه، وهو إذ ذاك في الثامنةِ والثلاثين، حيث كان قد أمضى أحدَ عشرَ عامًا في الدَّرسِ على (أمونيوس). وحين قَضَى (جورديانُ) في بِلادِ الرّافِدَين، هربَ (أفلوطين) بصعوبةٍ ووصلَ إلى أنطاكيةَ سالِما"[97].

تُخبرُنا الفِقرةُ السابقةُ بأنَّ أفلوطين بعد أن تلقَّى تعليمَه في مصر، التحقَ بجيشِ الإمبراطورِ نفسِه الذي قالَ عنه مصدرُ (أبي عيسى بن المُنَجِّمِ) إنه أهدى كتبًا علميةً إلى (شاهپور). وإنَّ كلماتِ (فلسفةِ الفُرسِ وفلسفةِ الهنود) يجبُ أن تُفهَمَ باعتبارِها إشاراتٍ إلى تياراتٍ فكريةٍ معاصرةٍ لأفلوطين، رائجةٍ في الشرق[98]. لكن

97- Vita Plotini 3 (ترجمَ هذه الفقرة إلى الإنجليزية مؤلِّفُ هذا الكتاب).

98- نعرفُ إلى أي درجةٍ كان (أفلوطين) و(ماني) قريبَين كُلٌّ من الآخَر زمنيًّا ومكانيًّا ممّا ذكرَه (الإسكندر من ليكوپوليس) مِن أنَّ (ماني) رافقَ (شاهپور) في إحدى حملاتِه على الرُّوم. وتؤكِّدُ صياغةُ (الإسكندر من ليكوپوليس) [illegible] كانت الحملةَ على ڤاليريان Valerian (256-260) لا الحملةَ على جورديان Gordian III (242-244)، وعلى [illegible] حالٍ، فالأقربُ أن نتوقَّع أن (نبيَّ النُّور) قد رافقَ الإمبراطورَ في الحملة المتأخِّرة لا المبكرة، بعد تزايُد نفوذه في البلاط. يقول الإسكندر من ليكوپوليس في كتابه (ضد آراء المانويّة Contra Manichaei opiniones 4.19-22): «يقال إن ماني نفسَه عاشَ أيام فاليريانوس، ورافقَ المِلك الفارسيَّ شاهپور في حملاته العسكريةِ، لكنَّه أُعدِمَ لاحِقًا بعد أن أغضبَ المِلك بطريقةٍ ما أو بأخرى» (Alexander of Lycopolis, trans. van der Horst and Mansfeld 1974: 52, slightly modified). والخلاصةُ أنه رغم أن العلَمَين لم يتقابلا، تبقى الحقيقةُ التاريخيةُ مؤكدةً أنَّ (أفلوطين) مضى مع جيشٍ روميٍّ لغزو (شاهپور)، بينما غزا (ماني) - الثَّنَوِيُّ الأكبر- مع (شاهپور)، وربما كان الفاصلُ بين مغامرتيهما العسكريتين اثنَي عشر عامًا فقط. للمزيد، انظر: Honigmann and Maricq 1953: 22-23، وانظر التعليق على الترجمة الفرنسية للنص اليوناني: A. Villey 1985: 104-107. وعن (الإسكندر من ليكوپوليس) كشاهدٍ على المانَوِيّة، انظر: DPA 1.142-144 and G. Widengren, "Alexander of Lycopolis," EIr, 1.831. وتعطينا هذه الأحداثُ فكرةً عن مدى نفاذيّة الحدود بين الإمبراطوريات والثقافات في ذلك العصر.

99- فشتاسبا Vishtaspa أو هستاسبس (كما يُعرَف عند اليونان) هو شخصيةٌ محوريةٌ في الزرادشتية، فهو راعي زرادشت وأحدُ أوائلِ تابعيه، وله دورٌ محوريٌّ في نشر رسالتِه. وتبعًا للأبستاق، كان فشتاسبا ملكًا صالحًا دافع عن

من الصعوبةِ بمكانٍ أن نكتنِهَ على وجهِ الدِّقَّةِ ما كان يَقصِدُهُ أفلوطينُ أو كاتبُ سِيرَتِه بفَلسَفةِ الفُرس هذه.

ومن المؤكَّدِ أنَّ (شاهپور) مِلكَ المُلُوكِ ربما عَرَفَ بشُيُوعٍ وتداوُل تلكَ الكُتُبِ المَنسُوبَةِ إلى زرادشتَ وزوستريانوس وهستاسپس Hystaspes *، تلك التي رأى پورفيري أنها تلفيقاتٌ معاصِرة. لِذا، من الممكنِ أن يكون (شاهپور) واحدًا من كثيرين خدعَهم المعلِّمون الذين كرِهَهُم أفلوطينُ وتلاميذُه. لكن، أَمِنَ الممكنِ أن تكونَ هذه النصوصُ قد خُلِقَت خَلقًا بناءً على طلَبِ البلاط الفارسي؟! أيمكنُ أن تكونَ قد كُتِبَت بأمرِ الإمبراطورِ الفارسيِّ نفسِه؟! حقيقةً، هو تخمينٌ له ما يُبَرِّره، وهو تلك المصادفة الجديرةُ بالملاحظة، مِن أنَّ (پورفيري) كان يُحاكِمُ تلك الكتب الفارسية الزائفة الملفَّقَةَ في نفسِ الفترةِ التي نَسَبَ إليها التراثُ العربيُّ والفارسيُّ المتوسطُ لاحِقًا استعادةَ النصوصِ ذاتِ الأُصُولِ الإيرانيةِ بالترجمةِ من اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ تحتَ حُكمِ (شاهپور).

وثَمَّ حدَثٌ مَذكورٌ في نَقشِ (شاهپور) ثلاثيِّ اللُّغَةِ - المَعرُوفِ بـ ŠKZ في إشارةٍ إلى مؤلِّفِه ومكانه (شاهبور في كعبة زرادشت Šābuhr à la Kaaba de Zoroastre) (99) * - له أهميتُه في مُناقَشَةِ انتقالِ الكُتُبِ اليونانيةِ إلى فارس. يَصِفُ النَّقشُ كيفَ

العقيدة ونشرَها. أما في النصوص السستانية Sistan غير الزرادشتية، يظهر فشتاسبا باعتبارِه حاكمًا كريهًا من الدولة الكايانية Kayanian Dynasty يطلُبُ وراثةَ العرشِ من أبيه الملِك (لوهراسب Lohrasp) الذي يرفضُ فيرحل الفتي إلى الهند. يذهب (زاره Zareh) أخوه في أثَرِه ليُعيدَه، لكنّه يهرب إلى روما ويتزوج (كاتايون Katayoun) ابنةَ القيصر ويُصبِح قائدًا في جيش القيصر، ويُغريه بطلب الجِزية من إيران. يذهب (زاره) مرّةً أخرى في طلَب أخيه الذي يتلقّى وعدًا بوراثة عرش أبيه، فيعودُ إلى بلادِه (سِستان). وبعد اعتلائه المُلكَ يعتقِلُ ابنَه (إسفنديار Isfandiar) لكنّه يكتشفُ أنه يحتاجُه في هزيمةِ (أرجاسب Arjasp) الذي يهدد مدينةَ (بَلخ). يَعِدُ (فشتاسبا) - الذي يسميه الفردوسي في الشاهنامه جوشتاسب Goshtasp - ابنَه (إسفنديار) بوراثة العرش، وحين يعودُ الابنُ منتصِرًا يتلكأُ الأبُ في وعدِه، ويرسلُ ابنَه في مهمةٍ أخرى لإخماد ثورة مدينة (توران Turan). ينجحُ الابنُ في هذه المهمة أيضًا وحين يعود، يتلكأُ الأبُ ثانيةً في وعدِه، ولأنه يعرِفُ نبوءةً بأنَّ ابنَه سيموتُ على يد (رستم Rostam)، يُرسِلُه في مهمةٍ ثالثةٍ يُتوَقَّعُ أن يُقتَلَ فيها. في الشاهنامه، يوبِّخُ النبلاءُ (جوشتاسب) ويعتبرونه عارًا على العرش، وتتبرأ منه ابنتُه كمجرمٍ أثيمٍ، ويلعنُه ابنُه الأصغر (باشوتان Bashutan) باعتبارِه دمارًا لإيران. (المترجِم)

99- Gignoux 1972: 8.

* كعبة زرادشت: نصب تذكاري يمتد تاريخُه إلى العهد الأخميني Achemenid Dynasty في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مبنيٌّ على شكل بُرجٍ في نقش رستم في وادٍ يبعُد حوالي 12 كيلومتر شمال غرب مدينة پرسپوليس

هَزَمَ (شاهپورُ) جورديانَ الثالثَ وكيفَ فَرَضَ نِصفَ مليونِ دينارٍ جِزيةً على خَلِيفَتِه (فيليب العربي Philip the Arab)* وكيف استعبدَ/ أَسَرَ خلقًا كثيرًا من مواطني الدولة الرومانية واستقدمَهم إلى أرض فارس. يقول الجزء اليوناني من النقشِ ما تَرجَمَتُه: "وقد سُقنا أمامَنا عبيدًا/ أسرَى من أُمّة الرُّومِ، من خارج أرض إيران، وأسكنّاهم في پرسيس وپارثيا وخوزستان وآشوريا وغيرها من الأراضي حيثُ تقومُ ممتلكاتُنا وممتلكاتُ آبائنا وأجدادِنا"[100]. وحيثُ إنَّ عددًا كبيرًا من المواطنين الرومان، وبينهم نسبةٌ لا بأس بها بالتأكيد ممّن لغةُ أُمّهاتِهم هي اليونانيةُ، أُسكِنُوا بلادَ فارس، فقد جَلَبُوا معهم بالتأكيدِ أفكارَهم وكُتُبَهم. وممّا يَصعُبُ تصديقُهُ أنَّ (شاهپور) - ذلك الإمبراطورَ الذي كانَ حَريصًا على أن يُكتَبَ نقشُهُ باليونانيةِ إلى جِوَارِ لُغَتِهِ الأَصلِيَّةِ- كان لا يَدري شيئًا عن الكتُبِ اليونانيةِ التي تدَّعي أنها تضُمُّ التعاليمَ الأصيلةَ لزرادشتَ مُعَلِّمِ ديانتِه القديم[101]، وغيرِه من الفُرسِ الأُسطوريين.

على الأغلَبِ، كانت الكتُبُ اليونانيةُ التي أشارَ إليها (پورفيري) المنسوبةُ زيفًا إلى زرادشتَ وغيرِه من قدماءِ الفُرسِ قد ضاعَت بالفعلِ منذُ أَمَدٍ بعيدٍ، ولم تُعرَف إلاّ من خلالِ عددٍ من الاقتباساتِ والتنويهاتِ المُحَيِّرةِ التي أوردَها مؤلفونَ آخَرون في نصوصِهم. رغمَ ذلك، كان اكتشافُ مخطوطاتِ نَجعِ حَمّادي عام 1945 فَتحًا في الدّلائلِ

الأثرية، بالقرب من إصطخر وشيراز في محافظة فارس بإيران الحالية. وتبعًا لـ(جروپ Gropp 2004) فيُحتَمَلُ أن يكونَ اسمُ الكعبةِ قد وُضِعَ لهذا النصب في القرن الرابع عشر، وليس ثمّ شواهِدُ على أن هذا المَعلَمَ كان مزارًا دينيًّا أو قبلةً للحج في الديانة الزرادشتية. وقد تردد الدارسون في تعيين الباني، لكن الخصائص المعمارية للكعبة تعيِّنُها بالعهد الأخميني. (المترجِم)

- * فيليب العربي: إمبراطور روماني حكم منذ 244 إلى 249 م. واسمُه يرجعُ إلى ولادته في العربية البترائية، وهي ولايةٌ رومانيةٌ كانت تتكون من المملكة النبطية بالأردن وجنوب بلاد الشام وشبه جزيرة سيناء وشمال غرب شبه جزيرة العرب، وعاصمتُها البتراء Petra.

[100] ترجمةٌ من النص اليوناني للمؤلِّف. للنص اليوناني انظر: Huyse 1999: 1.43, §30; cf. Honigmann and Maricq 1953: 15.34-35 and Back 1978: 324-[illegible]. والنص اليوناني يُظهِرُ تطابُقًا تامًّا مع النص الپارثيِّ الباقي بينما النسخة الفارسيةُ المتوسطةُ مشوشةٌ تماما.

[101] «أنا، عابِدُ مازدا» هي الكلمات الأولى في النقش اليوناني المذكور، وتنطِق بديانة شاهبور. انظر: (Huyse 1999: 1, 22; Honigmann and Maricq 1953: [illegible]).

التاريخيةِ المُهِمّة لموضوعِنا. بين هذه النصوصِ القِبطِيةِ الشهيرةِ المنسوخةِ في القرنِ الرابعِ، والتي تنحصرُ محتوياتُها في ترجماتٍ عن اليونانيةِ، نَجِدُ كُتُبًا مَنسُوبَةً زَيفًا إلى بَعضِ المؤلفين الذين أشارَ إليهم (پورفيري): عَمَلاً لـ(زوستريانوس) مُشتَمِلاً على عبارةِ (كلمات زرادشت) في الخاتمةِ[102]، وعملًا لـ(ألوجينس Allogenes) مكتوبًا لـ(ميسوس Messos) ويبدو أنهما المذكوران عند (پورفيري). وبين النصوص المكتشفَة ثَمَّ ترجماتٌ قبطيةٌ للهرمتيكا اليونانيةِ، ومقتطفاتٌ قِبطِيةٌ مِن جُمهوريةِ أفلاطونَ، وهو أمرٌ ربّما يَشِي بقَدرٍ من التَّداخُلِ بينَ جُمهورِ النُّصوصِ الغُنُوصيةِ ونُصوصِ الهرمتيكا اليونانية. فهل يُمكِنُ أن يَكونَ (شاهپورُ) قد أَمَرَ بتَرجَمَةِ الكُتُبِ التي يُفترَضُ نِسبَتُها إلى حُكماءِ الفُرسِ القُدامَى مِن اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ، وتلقَّى مع ما تُرجِمَ نُصوصًا هِرمسِيَّة؟

وبعيدًا عن مصر، اكتُشِفَ دليلٌ آخرُ على جانبٍ من الأهمية في (طرفان Turfan) في صحراءِ تُركِستان الصينيةِ، حيثُ يُسَمِّي أحدُ المخطوطاتِ المانَويّةِ بالفارسيةِ المتوسطةِ المكتشفةِ هناكَ (نيقوثيوس Nicotheus) - وهو شخصٌ ذكرَه پورفيري في المقطَعِ المذكورِ آنِفًا - مع شام وسام وإينوش وإينوخ بين الأنبياء[103]. وليس هذا بالأمر الهامشِي في إطارِ مناقشةِ انتقالِ الكُتبِ اليونانيةِ في القرنِ الثالثِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ، حيثُ يَشِي بأنَّ (نيقوثيوس) - وهو أحدُ المؤلِّفين الذين جَمَعَ پورفيري بينهم وبين زرادشت - كان معروفًا في إيران الساسانية، وربما كان معروفًا كذلك لـ(ماني) نفسِه في القرنِ الثالث. ومِن الجديرِ بالملاحظةِ في هذا الصَّدَدِ أنَّه في وقتٍ ما بين الحملتَين الحربيَّتَين المذكورتَين آنِفًا، أرسلَ (ماني) تلميذَه (پاتج Patteg) في رحلةٍ تبشيريةٍ إلى مصر. ومِن البَدهيِّ أنَّ (پاتِج) قد أَلَمَّ بِطرَفٍ مِن المُناخِ الفِكريِّ في مصرَ خلالَ زيارتِه للإسكندرية[104]. أيُمكِنُ أن يكونَ قد عاد مُحَمَّلاً بمَعلوماتٍ عن ذلك النبيِّ القديمِ (نيقوثيوس) أو بكتابٍ هرمسي؟

يَجدُرُ بالمرءِ أن يضيفَ إلى التخمينات العديدةِ المَسُوقَةِ آنِفًا أنَّ الشاعرَ السريانيَّ غزيرَ الإنتاج (إفرايم) المتوفَّى سنة 373م - والذي عاش حياتَه على الجانب الروماني للحدود الرومانية الفارسية في شمال بلاد الرافدين - قال في كتابه الذي يهاجِمُ فيه (ماني) إنَّ

.Barry, Funk, Poirier, and Turner 2000 -102

.(Henning, 1934: 28 (Turfan Manichaean manuscript M299a recto, line 5 -103

.Gardner and Lieu 2004: 111 -104

المانويّةَ اعتبرُوا (هِرمِسَ) أَحَدَ المُعَلِّمِين القُدامَى لِرِسالَةِ (ماني)، مثلُه في ذلك كمثلِ أفلاطونَ والمَسيح. وقد بَذَلَ (إفرايم) وُسعَه ليُثبِتَ أنَّ (هِرمِسَ) لم يَقُل بشيءٍ يُشبهُ تعاليمَ المانَويَّةِ، وشَرَحَ جُزءًا مِن كِتابٍ هرمسيٍّ في سبيلِ ذلك[105]. ولو صحَّ كلامُ إفرايم، فإنَّ بعض المانويَّةِ على الأقلِّ كانَ يَعتَبِرُ هِرمِسَ أَحَدَ أسلافِهم بحُلُولِ القرنِ الرابع. وإلى جانبِ أنَّ هذا يُعَدُّ مؤشِّرًا مُهِمًّا على أنَّ مادَّةً هرمسيَّةً ما كانت معروفةً في سوريّا الآراميةِ في القرنِ الرابعِ، فهو كذلك يُمَثِّلُ نُقطةَ اتصالٍ بين إيرانَ الساسانيةِ والهرمتيكا. كما يَشِي هذا بأنَّ أهلَ الديانةِ المانوية - ذات النَّزعَةِ التوفيقيَّةِ بَينَ المَذاهِبِ السابقةِ لها Syncretism- يُعَدُّون إلى الآنَ أقدَمَ جماعةٍ معروفةٍ اعتبرَت (هرمس) واحدًا من الأنبياء. وقد ظلَّ هرمسُ في هذه المكانةِ في الكتاباتِ الإسلاميةِ كما سيُوَضِّحُ الفصلان الرابعُ والخامسُ مِن هذا الكتاب. رغمَ هذا، فلا يبدو أن هناك نَصًّا مانويًّا واحدًا باقيًا يذكُرُ (هرمسَ) بالاسم[106].

رغم أن معرفتنا بمَن اصطُلِحَ على تسميتِهم الغنوصيين الذين وَصفَهم (پورفيري) مستقاةٌ في قطاعِها الأكبرِ مِن كتاباتِ مُؤَرِّخي البِدَعِ المسيحيين Heresiographers الذين كافَحُوهم، فإن هناك شخصًا واحدًا بَقِيَت أعمالُه ويَبدُو أنه كان أحدَ الغنوصيين، أو هو على الأقلِّ قرأَ كُتُبَهم واستحسنَها: إنه السيميائيُّ (زوسيموس الأخميميّ Zosimus of Panopolis) الذي مارَسَ نَشَاطَه حوالَي العامَ 300م. في أشهر أعمالِه الباقيةِ (عن الحرف أوميجا On The Letter Omega) أشار (زوسيموس) إلى (نيقوثيوس) الذي ذكره (پورفيري)، وناقَشَ في مَقطَعٍ واحدٍ آراءَ حكيمَين قديمَين في القَدَر وقارنَ بينهما، وهما هرمسُ وزرادشت. بل تعدَّى ذلك إلى ذِكرِ كُتُبِ هرمس المُقَدَّسَة التي بدا مُطَّلِعًا عليها[107]. في الحقيقةِ لا يُمكِنُ أن يَكُونَ زوسيموس هو الفَيلَسُوفَ الوَحيدَ الذي اهتمَّ

105- أوردَ (سكوت Scott 4.161-165) الترجمةَ الإنجليزية التي أنجزها (بركت F. C. Burkitt) للمقاطع من كتاب (إفرايم) ذات الصِّلَة بموضوعنا، وزوَّدَها بملاحظاتٍ حول المَصدَر أو المَصادِرِ المُحتَمَلَة لكلامِه.

106- ليس ببعيد أن المانوية سبقوا المسلمين إلى اعتبار هرمس هو أخنوخ Enoch الذي كان عَلَماً مُهماً بالنسبةِ لهم وهو المذكور في قائمةِ الأنبياءِ المذكورةِ آنفًا مِن مَخطوط طرفان. عن هرمس باعتباره أخنوخ، انظر الجزء 1.5 من هذا الكتاب.

107- Zosimus I.15.146.

بِمثلِ تِلكَ التيّاراتِ الفكريةِ التي أهمَلَتها الأجيالُ اللاحقة. كان القرنُ الثالثُ الذي شهِدَ نشاطَ زوسيموس هو الفترةَ التي بدأ فيها اسما (هرمس) و(أُوستان Ostanes) يَقتَرِنان في التُّراثِ اليونانيِّ القديم. وفد اقتبس (سيپريان) أسقف قرطاج Cyprian, Bishop of Carthage في رسالتِه (عن أنَّ الأوثانَ ليسَت آلِهَة Quod Idola Dii non Sint)[108] آراءَ كُلٍّ من هرمسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ والحَكيمِ الفارسيِّ القَديمِ أُوستان عن الله: أنَّ اللهَ لا يُمكِنُ أن يُدرَكَ ولا أن يُتَصَوَّر، على الترتيب. أمّا سينسيوس من قيرين Synesius of Cyrene (القرن الرابع) الذي راسَلَ شهيدةَ الوَثَنيَّةِ (هيپاتيا) - ومِن الجَديرِ بالذِّكرِ أنَّ أباها درَّسَ وفَسَّرَ أعمالَ هِرمِسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ[109] - فقد اعتبَرَ أمون Ammon وهرمسَ وزرادشتَ معًا مِن أَعظَمِ الفلاسِفة[110]. وتوضحُ لنا الإشاراتُ الواردةُ في مِثلِ تِلكَ الأعمالِ إلى هِرمِسَ وزُرادُشتَ جانبًا مهمًّا من البيئةِ الثقافيةِ للقَرنِ الثالِثِ، الذي يقولُ مَصدَرُنا العربيُّ إنَّه شَهِدَ نَقلَ الهرمتيكا إلى الإمبراطوريةِ الفارسيَّة. لدينا ختامًا مَحضُ مؤشِّراتٍ عارضةٍ على إمكانٍ ما، لا تَرقَى إلى أن تَكُونَ أدِلَّةً قاطِعَة.

6.2 أُوستان وكهنَةُ المَجوس:

يُوجَدُ في مكتبةِ (كمبريدج) مَخطوطٌ سريانيٌّ أتلفَه الماءُ، رقمه (Mm.6.29)، يَحتَوي عَدَدًا مِن النُّصوصِ السيميائيةِ التي تُشيرُ إلى تَرجَماتٍ بالفارسية المُتوسِّطةِ للهرمتيكا وأعمالٍ أخرى من مِصرَ الرُّومانِيَّة[111]. وبَيَنَ النُّصوصِ المُحتَواةِ في هذا المَخطوطِ تُوجَدُ كتبٌ لـ(زوسيموس) المُشارِ إليه آنِفًا[112]، فَضلًا عن أعمالٍ لسيميائيين يونانِيَّيَن

108- Quod idola dii non sint 6; Scott 4.5-6.

109- Malalas XIII.343 (Dindorf).

110- Synesius, Dion 10. وقد أدرَجَ في الفلاسفة العظماء أيضًا أنطونيوس Anthony. قارن: Fowden 1993a: 179.

111- يبدأ (هَنتر Hunter 2002) بحثَه بوصفٍ قَيِّمٍ للمخطوط مع تأريخِه.

112- أكَّدَ (جورج سنسلوس George Syncellus, 4.4-14) أصالةَ إحدى الترجمات السريانية لزوسيموس على الأقلّ، حيث اقتبسَ مقطعًا من أحد هذه الكتب باليونانية، وأثبتَ مُطابقتَه للنسخة السريانية المحفوظة. قارن: Berthelot 2.238.

مُبكِّرين غيره، منهم (ديمُقريطس الزائف Pseudo-Democritus)[113]، وكلُّها محفوظٌ بالسريانية بينما ضاعت أصولُها اليونانيّة. لم يُنشَر النَّصُّ السريانيُّ إلى وقتِ كتابةِ هذا الكتابِ، لكنّ (دوفال Duval) تَرجَمَ المَخطُوطَ بالكاملِ إلى الفرنسيةِ في المُجَلَّدِ الثاني من كتاب (كيمياءِ العُصورِ الوُسطَى La Chimie au moyen age) لـ(بِرتِلو Berthelot) مُنذُ أكثَرَ مِن قَرن[114]. وفي تلك النُّصوصِ يُبدي (زوسيموس) مَعرِفةً متماسِكةً بالنُّصوصِ الهرمسية. رغمَ ذلك، فإنَّ اهتمامَنا هُنا سيَنصَبُّ على نَصٍّ سريانيٍّ آخَرَ أكثرَ غموضًا، مُرتَبِطٍ بأعمالِ زوسيموس في ذاتِ المَخطوطِ، وهو نَصٌّ يزعمُ أنه مراسلَةٌ بين مثقَّفٍ مصريٍّ وآخرَ فارسي[115].

في هذه المراسلة، يُخبِرُ الفيلسوفُ المصريُّ (پِبخيوس Pebechius)[116] صديقَه الكاهنَ المجوسي الفارسي (أوسرون Osron)[117] بأنه عَثَرَ في مِصَر على كتُبِ (أُوستان) الإلهيةِ

113- يُعتَبَرُ (بولس من مندس Bolus of Mendes) السيميائي المصري المنتمي إلى العصر البطلمي مسئولًا عن ساطير ديمقريطس والكتابات السيميائية المنسوبة زَيفًا إليه. وسنناقش هذا الأمر لاحِقا.

114- ترجمةُ (دوفال) مَعيبةٌ وناقصةٌ لأن الرطوبة أتلفت المخطوط إلى حدٍّ بعيدٍ، ولأن الحِبرَ ممسوحٌ في صفحاتٍ كثيرة. لكنَّ نسخةَ (مِرتنس1995 (M. Mertens)) من المذكرات الأصلية Memoirs Authentiques لزوسيموس تثبتُ ملاحظةً مَفادُها أنَّ دراسةَ أعمال (زوسيموس) المكتوبة بالسريانية يمكن أن تكونَ حُبلَى بالمعلومات القيِّمَة "(pourrait . . . se révéler riche d'enseignements" (p. lxxviii..

115- Berthelot 2.309–312. لاحظ روسكا Ruska 1926: 42ff. أهمية هذا النص السرياني، لكن جاءت مناقشته تلك الأهميةِ غير حاسمة.

116- (پِبخيوس) اسمٌ مصريٌّ تقليديٌّ دخلَ الاستِعمالَ اليوناني. ويُحيلُنا (زوسيموس الأخميميُّ) إلى مرجعيّةٍ يُسمَّى (پِبخيوس) في أعمالِه، ربما تُمثِّلُ نفسَ الشخصِ الذي يَظهَرُ في النصِّ السريانيِّ مَوضُوعِ المناقشَةِ هنا. يؤرِّخ (فؤاد سزكين Sezgin (GAS 4.51–54)) پِبخيوس بالقرن الرابع، متابِعًا في ذلك (لِيمان Lippmann (1918: 1.66)، وانظر نفس المصدر: 1918: 1.94–95 حيث نجد تعرُّفًا ضمنيًّا على الأشخاص الذين يحملون الاسم (پِبخيوس). لكن هذا التأريخَ قابلٌ للمُساءَلَةِ، إذ إنَّ (زوسيموس) الذي مارسَ نشاطَه في نهاية القرن الرابع يَذكُرُ (پِبخيوس) بالاسم. وربما يكونُ هناك أكثرُ من (پِبخيوس) في التراث السيميائي. وعلى أيةِ حالٍ، لا يمكننا أن نقبَلَ تأريخَ (لِيمان) و(سزكين) لـ(پِبخيوس) المذكور في النص السرياني بالقرن الرابع إلا إذا توفَّرَ لدينا المزيدُ من الأدلّة.

117- يبدو هذا الاسمُ تحويرًا للكلمة الفارسية (أَسرون Asron) بمعنى كاهن. وربما يفسِّرُ ضَمُّ الحرف المتحرك الأول فيه من الخصائص المعروفة للنُّطق في الآرامية الغربية. يقول (نولدكه Th. Nöldeke 1904: 31 §44): "الحرف المتحرك (آ) بقيَ كما هو عند السريان المشارقة، وتحوَّلَ إلى (أُو) عند السريان المغاربة". (انظُر الملاحظةَ التي كتبَها

مَخبُوءَةً، مَكتُوبَةً بحرُوفٍ فارسية. ويُضيفُ (پِبخيوس) أنه يَتَحَرَّقُ شَوقًا لِمَعرِفَةِ ما تَحتَويهِ كُتُبُ (أُوستان) التي عَثَرَ عليها، لِذا يَتَوَسَّلُ إلى (أوسرون) أن يُرسِلَ إليه حُروفَ الكتابةِ الفارسيةِ، يَعني بها غالبًا مُعادِلاتِ هذه الحُروفِ في نِظامِ الكِتابَةِ الفارسي. كما يُشَدِّدُ (پِبخيوس) على ضرورة التَّحَرُّكِ سريعًا، حتى يَتَمَكَّنَ مِن فَهمِ هذه النُّصوصِ قَبلَ أن يَموتَ، لاسيَّما أنه مُسِنٌّ ومُعتَلّ. يُجيبُ (أوسرون) رِسَالَةَ صَدِيقِهِ مُبتَهِجًا بالاكتشافِ، ويُرسِلُ إليه الحُروفَ الفارسيَّةَ. ويَبدُو أنَّ هذا كان كافيًا بالنسبة لـ(پِبخيوس) ليَفُكَّ شفرةَ كتُبِ أوستان التي اكتشَفَها، لاسيَّما أنَّه يُلَخِصُ مُحتَواها في رِسالَتِه التاليةِ إلى أوسرون. وهو يَشرَحُ بمَزيدِ توقيرٍ مَوضُوعاتِ أوستان الحِكمِيَّةَ، ويُفتَرَضُ أنَّها تَشمَلُ كُلَّ العُلوم. ويُقَرِّرُ في رسالتِه أنَّ تلاميذَ أُوستان شرَحوا الكتاباتِ المَنقُوشةَ على ألواحِ هرمِسَ المُقَدَّسَةِ السَّبعَةِ التي خبأَها مَلِكٌ خلفَ سبعةِ أبواب. عند هذه النُّقطةِ يبدأ التلَفُ يدِبُّ في المخطوط، بَيدَ أنّنا نستَطيعُ أن نتبيَّنَ صُورةَ تِنِّينٍ يَقضِمُ ذَيلَه، وغيرَها من الرُّموزِ، ثُمَّ كلامًا عن شَخصٍ (يأمرُهم ألاّ يَفتَحوا الأبوابَ لأيِّ شَخصٍ لا يَستَحِقّ). تَبَعًا لهذه الروايةِ، استعادَ كَهنَةُ المَجُوسِ حكمةَ هرمِسَ القديمَةَ التي أَحياها ودرَّسَها أُوستان في مصر. ويبدُو التَوَازي واضحًا بين هذه القصّةِ، وتلك التي أوردَها (ابنُ نوبَختَ) عن فَقدِ واستِعادَةِ العِلمِ الفارسيِّ القديم.

ربما يساعدُنا التوصُّل إلى هُوِيَّة (أُوستان) هذا في معرفةِ مَنشَأِ وتاريخِ تلكَ الرَّسائلِ السريانية. (أُستانِسْ Ostanes) اسمٌ فارسيٌّ عاديٌّ ينتهي بنهايةٍ يونانيّة، كان شائعًا بالفعل في العصر الأخميني (330-559 ق م). وهو يظهَرُ في وثائقَ مكتوبةٍ بالمِسماريّةِ مِن بِلادِ الرافِدَين وفارسٍ، فضلاً عن البَردِيّاتِ المِصريَّةِ المكتُوبَةِ بالآراميّة[118]. وقد ذَكَرَ

(نولدكه) بخطِّ يَدِهِ في النسخةِ المَزيدة المنشورة عام English edition, p. 342 2001 2001، التي يقترحُ فيها أنَّ هذا التغيُّرَ في النُّطق ربما لم يكن قد حدث حتى مجيء القرن السابع، رغم افتقار الدليلِ الذي يَسوقُهُ إلى الحَسم).

118- تَظهَر الأسماءُ الإيرانية (أستانس) بفتح وضم الهمزة الأولى، وضم وكسر النون، في المصادر اليونانيةـ لتمثل الاسم الفارسي (أفاستانا Avastana)، وعلينا أن نفرِّقَ بينها وبين (پِسطانِس) و(بِسطانِس) التي تمثِّل الاسم الفارسي (فشتانا Vištāna) وربما أيضًا (هوشتانا Huštāna). ولدينا وثائق تاريخيةٌ تذكر (فشتانا) و(أوَستانا) من عامَي 441 ق م و 08 ق م على الترتيب، ضِمنَ بردياتِ (إلفنتين) في أسوان، حيثُ عسكرَت حاميةٌ فارسيةٌ أخمينية. (Cowley 1923: text 14.13, text 30.18 and 31.18). للمزيد عن هذه الأسماء وتمثيلاتها في الأكادية والعيلامية واليونانية، انظر: Tavernier 2007: 128, 211 and 354, Hinz 1975: 128 and 267; Kornfeld 1978: 98

المؤرِّخُ (زانتثوس اللِّيديّ Xanthus of Lydia) - الذي عاش في نهايات القرن الخامس - (أُسطانِس) في صِيغَةِ الجَمعِ Ostaneses ضِمنَ تتابُعٍ مِن كَهَنَةِ المَجُوسِ الذين عاشُوا بَعدَ (خشيارشاي Xerxes) الذي حَكَمَ بينَ عامَي 486 و465 ق.م[119]. كان زانتثوس معاصِرًا لهؤلاءِ الكهَنَة. لكنَّ الكاهِنَ المَجُوسِيَّ الأُسطوريَّ المَعروفَ بـ(أُوستان) يُعرَفُ أساسًا من رَسائلِ تاريخِ العِلمِ اليونانيةِ واللاتينيةِ اللاحِقَةِ على تلك الفترةِ، ومِن الأعمالِ المُهتَمَّةِ بالخَوَاصِّ الطبيعيةِ للموادِّ، ومِن بَينِها ما بَقِيَ مِن التُّراثِ السيميائيِّ اليونانيِّ القديم[120]. ويُعَدُّ (پليني الأكبَرُ Pliny the Elder) المُتَوَفَّى عامَ 79م أَحَدَ أفضَلِ مَصادِرِنا بخُصُوصِ أوستان، حيث استطرَدَ طويلاً في كتابه (التاريخ الطبيعي Historia Naturalis) ليُفَنِّدَ فُنونَ كَهَنَةِ المَجُوسِ غيرَ النافِعَةِ magicae vanitates وكذلكَ آراءَ هؤلاءِ الكَهَنَةِ الذين - بِزَعمِه - اخترعوا تلك الفنون[121]. يخبِرُنا (پليني) بأنَّ (أوستان) رافَقَ (خشيارشاي) في حملتِه الكبرى على اليونان، وفوقَ ذلكَ أغرَى كثيرًا من اليونانِيين بتعلُّمِ فنّهِ السحريِّ، ربما من خِلال كتاباتِه[122]. وفي هذا السياقِ، الأرجَحُ

.and 106; Dandamaev 1992: 139-141; Eilers 1940: 34...

119- يَقتَبِسُ (ديوجين اللايرتي Diogenes Laertius 1.2) تلك المعلومةَ من تاريخ (زانتثوس) المفقودِ لليديا. وفيها يَرِدُ اسم (أسطانس) مع أسماءٍ أخرى، كلُّها في صِيَغِ الجَمعِ، للإشارةِ إلى كهنة المجوس في تلك الفترة. فهل كان (أسطانس) اسمًا لطائفةٍ من كهنة المجوس كما اعتقدَ البعضُ بناءً على كلام (ديوجين)؟ أم أنه كان ببساطةٍ اسمًا متوارثًا بين هؤلاء الكهَنَة؟ لمناقشة (زانثوس الليديٍ) انظر: Kingsley 1995.

120- ثَمّ دراسةٌ خاصّةٌ عن (أُوستان) هذا في Bidez and Cumont 1938: 1.165-212. والحَقُّ أنَّ كثيرًا من الأدلّة التاليةِ مُستَقىً من مجموعة المراجع النافعةِ التي أحالا إليها، ولِحَشدِ المراجع والشهادات الذي يقتربُ من الكمال، انظر المرجع السابق: 2.267-356. أمّا (بِكْ Beck 1991: 553-564) فيقدِّمُ مناقشةً تفصيليةً لـ(أوستان) يركِّزُ فيها على زَيفِ نسبة الأعمال المرتبطةِ باسمِه. كذلك نجدُ فَصلاً كاملاً يناقشُه في Lindsay 1970: 131-158 مبنيًّا على عمل Bidez and Cumont وهو غنيٌّ جدًّا بالمعلومات القَيِّمَة، لكنَّ بعضَ ما فيه ليس وثيقَ الصِّلَةِ بموضوعِه، فضلاً عن كونه غيرَ مُهَيَّأٍ تمامًا لاستخدام المؤرِّخين. أخيرًا، هناك رسالةٌ من (پيتيس Pitys) إلى أُوستان، مُحَررةٌ في (برديات سحرية يونانية Papyri Graecae Magicae 1.IV.2008-2137).

121- Naturalis Historia xxx.1.

122- Pliny the Elder, Naturalis Historia xxx.8: Primus, quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea [scil. arte magica] Osthanes Xerxen regem Persarum bello quod a Graecia intulit comitatus, ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto quacumque

أن (فنَّ السحر Magical art) قد فُهِمَ في مَعناهُ الأصليِّ باعتبارِه فنَّ كَهنَةِ المَجُوسِ practice of the Magi أي كهنَة الزرادشتية أو الديانة المازدية Mazdaeanism[123]. يقولُ (پليني) إنَّ زرادشت كان بلاشَكٍّ مؤسِّسَ هذا الفَنِّ الزائفِ[124]، لكنَّ (أوستان) هو المُتَّهَمُ بتقديمِه لليونان. لكنه أشارَ إلى أوستان آخرَ على الأقل، عَمِلَ لاحقًا على نَفسِ الإرثِ السِّحريّ[125]. ورغمَ ثِقَتِنا في وُجُودِ تراثٍ إيرانيٍّ زائفٍ كان مكتوبًا باليونانيةِ، إلاّ أنه مِنَ التَّسَرُّعِ أن نرفُضَ كلَّ ما قد يَظهَرُ لنا من التراثِ الإيرانيِّ باعتبارِه لاحقًا بذلك الزَّيفِ، فإنَّ ما نَعرِفُه عن فَلسَفَةِ المَجُوسِ قبلَ وحتى أثناءَ عَصرِ الساسانيِّين هو بالفعل أقلُّ القَليل[126]. لكننا نرى أنَّ عُلَماءَ الرُّومانِ وباحِثِيهم في القَرنِ الأوَّلِ كانوا على الأقلِّ قد سَمِعُوا بأعمالٍ لحُكَمَاءَ فُرسٍ قدماءَ، تَدورُ في ترجمَتِها اليونانيةِ.

---

ommeaverant mundo. Diligentiores paulo ante hunc ponunt Zoroastrem Proconnensium. Quod certum est, hic maxime Osthanes ad rabiem, non aviditatem modo scientiae eius .Graecorum populos egit

123- لا يجبُ أن يفترِضَ القارئُ أنَّ هذه الزرادشتيةَ هي نفسها الزرادشتية التي تبنّاها ونشَرها الساسانيون، فإنَّ أقدمَ دليلٍ على «محاولةٍ لخَلقِ شعبٍ مجوسيٍّ وتأكيد الشخصية المازديَّةِ بنبذ ومكافحة الأديان الأخرى في القرن الثالث» يجدُه المرءُ في نقوش (كيردير Kirder) التي أُنجِزَت تحت حكم بهرام الثاني الذي حكمَ في الفترة بين 276 و293م. M. Morony, "Sasanids," EI2, 9.70b–83b.

124- Pliny the Elder, Naturalis Historia, xxx.3: Sine dubia illic [scil. magica] orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. ما ترجمَتُه: "بلا شكٍّ نشأَ السحرُ (أو فنون المجوس) في فارسٍ مع زرادشت كما اتَّفَقَت المصادر الموثوقة". (trans. adapted from Pliny the Elder 1956: 279, trans. By W. H. S. Jones, Loeb Classical Library 393)

125- Nat. Hist., xxx.11: Non levem et Alexandri Magni temporibus auctoritatem addidit professioni secundus Osthanes comitatu eius exornatus, planeque, quod nemo dubitet, orbem terrarium peragravit.

ما ترجمَتُه: "وإنَّ أُسطانِسَ ثانيًا أتي في زمن الإسكندر الأكبر، أضافَ إلى تأثيرِ تلك الحِرفَةِ إضافاتٍ ليست بالهَيِّنَة، وقد سافرَ بالتأكيد حولَ العالَمِ في رُفقة الإسكندر، حيث تمتَّع بحُظوةٍ في بلاط ذلك الأخير". (translation by W. H. S. Jones, Loeb Classical Library, 1963: 285).

126- يرفضُ (بك Beck 1991) كُلَّ الكتابات اليونانية القديمة التي تَدَّعِي أصلًا إيرانيًّا باعتبارها زائفة، لكن بالنظرِ إلى قِلَّةِ معرفتِنا بالفلسفة الإيرانية في ذلك العصر، يتَّضِحُ أنه ما مِن سبيلٍ أمامَنا للحُكم على أصالةِ تلك الكتاباتِ إلى الآن.

بينَ دارسي سِحر (أوستان) المشاهيرِ، نَجِدُ (ديمقريطس Democritus) الذَّرِّيَّ المؤثِّر، الذي يُقالُ إنه درسَ مع كَهَنَةِ المَجُوسِ والكلدانِيِّينَ في بلاطِ خشيارشاي Xerxes، حيث كانَ أُوستان نفسُه[127]. ولدينا رسالةٌ محفوظةٌ في أقدَمِ مجموعةٍ سيميائيةٍ يونانيةٍ، كتبَ هذه الرسالةَ شخصٌ يُدعَى (سينسيوس Synesius) - ربما يكونُ هو سينيوس القيرينيُّ المذكورُ آنِفًا والذي عاشَ في القرنِ الرابعِ Synesius of Cyrene [128]- وذكرَ فيها (ديمقريطس)، وهي رسالةٌ موجَّهَةٌ إلى ديوسكورس Dioscorus كاهنِ مَعبَدِ السرابيون Serapeion بالإسكندرية. في نفسِ الرسالةِ يتحدثُ (سينسيوس) أيضًا عن (أوستان). يقولُ سينسيوس: "إنَّ ديمقريطس قَدِمَ مصرَ وتَلَقَّنَ مبادئَ الأسرار مع كهنَةِ مصرَ جميعًا على يد (أوستان) العظيمِ في مَعبَدِ ممفيس"[129]. وحسَبَ النسخةِ المُختَصَرةِ من القصّةِ نفسِها، تلك التي يَسرِدُها (جورج سنسلوس George Syncellus) المؤرخُ اليونانيُّ مِن القرنِ التاسعِ، أرسَلَ مُلوكُ الفُرسِ (أوستان) ليَرأسَ كَهَنَةَ مصر[130]. لكنَّ (بيديه وكومو Bidez & Cumont) في دراستِهما عن أوستان يَعتبران هذه القصّةَ خرافةً أو محضَ خيالٍ وذلك للتعارُضِ الواضحِ بين حكايةِ أوستان الذي رافَقَ خشيارشاي، وحكاية تلقينِه الكَهنةَ مبادئَ الأسرار في مصر[131].

لدينا مشكلةٌ أخرى تُعَقِّدُ البحثَ عن حقيقةِ أُوستان، تتعلّقُ بصِحَّةِ نسبةِ أعمالِ تلميذِه المزعومِ (ديمقريطس). فقد زعمَ بعضُ الباحثين القدامى والمُحدَثين أنَّ ديمقريطس لم يَكتُب تلك الأعمالَ السيميائيةَ المنسوبةَ إليه، وأنَّ كاتبَها الحقيقيَّ مصريٌّ هو (بولس من مندِس Bolus of Mendes)[132]*. وربما تأتينا أهمُّ شهادةٍ بهذا

127- لم يكن التمييز في الكتابات اليونانية واللاتينية واضحًا تمامًا بين المجوس/ كهنة الفُرس من ناحيةٍ، والكلدانيين/ كهنة ومُنَجِّمي بابل من ناحيةٍ أخرى. انظر: Kingsley 1995: 199-201.

128- PW 4A, 1366 يزعُمُ أنه ليس سينسيوس القيراني.

129- Berthelot and Ruelle 1888: 2.57 (reprinted in Bidez and Cumont 1938: 2.313.7-9).

130- (Syncellus 297.23-25 (§471).

131- Bidez and Cumont 1938: 1.169.

132- للمزيد عن بولس وعلاقته بالتراث السيميائي وديمقريطس، انظر: Kingsley 1994: 5-9 الذي يُورِدُ العديد من المصادر الأخرى. واهتمام (كينجسلي) الأساسيُّ هنا - بعكس غيره من الباحثين - هو إثباتُ أن (بولس) المصري كان متصلاً بالسيمياء المبكرة.

الخصوص من كتابِ (عن المسائل الريفية Res Rustica) لكولوميلاً (4- Columella 70م) حيث يشيرُ في مَعبَرِ حديثِه إلى رأيِ "الكاتبِ المصريِّ اللامعِ (بولس مِن مندس) الذي نُشِرَت مختَرَعاتُه – التي تسمَّى باليونانيةِ المنتَجاتِ المصنوعةَ باليد – تحتَ الاسمِ المُستعارِ (ديمقريطس)"[133]. لكن مِن المُهِمِّ كذلك ألّا نُغفِلَ أنَّ (بليني Pliny) الذي عرفَ كتابَ كولوميلاً اعتبرَ الكتاباتِ السحريةَ المنسوبةَ لديمقريطس كتاباتِه بالفعل، لا منسوبةً زَيفًا إليه: "أن تُقبَلَ هذه الأعمال – يقصد أعمال ديمقريطس – وتُنقَلَ عن طريق الذاكرةِ وحدَها، لَهي أكثرُ ظواهرِ التاريخِ إثارة. وإنَّ هؤلاء الذين يُعجَبُون بأعمالِ ديمقريطس الأخرى ويُنكِرُونَ نِسبةَ كُتُبِهِ السحريةِ إليه يَفتَقِرون إلى التهذيبِ والمصداقية. لكن إنكارَهم عبثيٌّ على أيةِ حالٍ، فقد كان ديمقريطس بالتأكيدِ هو مَن قَطَّرَ حلاوةَ السِّحرِ في أذهانِ الناس"[134]. رغم هذا، فبين الباحثِين المُحدَثِين، اعتُبِرَ تقريرُ (كولوميلاً) – تعضِّدُه شهاداتٌ أخرى مهمةٌ – هو الأجدرَ بالتصديق. في التراثِ اليونانيِّ، تُشيرُ الموسوعةُ البيزنطيةُ (سودا Suda) إلى "بولس، ديمقريطس" بينما تذكرُ مقاطعُ أخرى "بولس الديمقريطي Bolus The Democritan". وإذا حكَّمنا الاستشهادات، فسنكتشفُ أنَّ (بولس) عاش حوالي عام 200 ق.م. ومن الواضح أنه استخدَمَ أعمالاً

---

* بولس من مندِس: فيلسوف يوناني من الفيثاغوريين الجُدُد Neo-Pythagorean عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. و(مندِس) هو الاسم اليوناني للمدينة المصرية القديمة (جِدِتْ Djedet) كما عُرِفَت بـ(پر-بانِب-جِدِت Per-Banebdjedet) أي (بيت الكبش سيِّد مدينة جِدِتْ)، واسمُها الثالث هو (أنپِت Anpet) وتُعرَفُ اليوم بـ(تل الربع) وتقع جنوب شرق المنصورة، يفصلها عنها عشرون كيلومترا.

133- Columella, Res Rustica, VII.v.17. English translation by E. S. Forster and E. H. Heffner, Loeb Classical Library 273, modifi ed following Kingsley 1994: 8: Sed Aegyptiae gentis auctor memorabilis Bolus Mendesius, cuius commenta, quae appellantur Graece veiqæjlgsa, sub nomine Domocriti falso produntur . . . والأشياء المصنوعة باليد Hand-Wrought Products اصطلاحٌ سيميائي.

134- Pliny, Nat. Hist. 30.9–10. English translation by W. H. S. Jones, Loeb Classical Library, 1963, 285. . . . quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam aeque ac nihil in vita mirandum est. In tantum fi des istis fasque omne deest, adeo ut qui in cetera in viro probant haec opera eius esse infi tientur. Sed frustra, hunc enim maxime adfi xisse animis eam dulcedinem constat.

منسوبةً إلى زرادشت وأوستان[135]. وإنَّ هذه الحقيقةَ الأخيرةَ - تعضِّدُها التقاريرُ التاريخيةُ التي تقولُ إنه كَتَبَ بالاسم المستعار (ديمقريطس) - لَتَجعلُ من المحتمَل جدًّا أن يكون (بولس) المصري هذا هو المسئول عن نقلِ أسطورةِ (أوستان مُعَلِّمِ ديمقريطس)، وربما اختراعِها من الأساس. في الكتابِ الديمقريطي (عن الأمور الطبيعية والسحرية Physika Kai Mystika) الذي يَنسُبُه الباحثون اليومَ عادةً إلى (بولس)[136]، يحكي (ديمقريطس) بصيغةِ المتكلمِ أنَّ (أوستان) قد ماتَ "قبل اكتمالِ تعلُّمِنا"[137] وأنهم لذلك استدعَوا (أوستان) من هادِس ليَحصُلوا على ما بقي من تعاليمِه[138]. بعد ذلك كُشِفَ عن كتُب أوستان المَخفِيَّةِ، كُتُبِ أسلافِه، داخلَ عمودٍ في المعبد[139]. وقد أخرَجَ أوستان بنفسِه الكتُبَ من العمود ليَفحَصَها الجَمع. نكررُ هنا أنَّ (بولس) إمَّا أن يكون مؤلِّفَ هذه الأسطورة الدقيقةِ التفاصيلِ، أو هو من نقلَها. وبافتراضِ صِحَّةِ تاريخِ حياة (بولس) حوالي العام 200 ق.م. تُصبِحُ فكرةُ الكاهنِ المجوسيِّ الفارسيِّ الذي يستعيدُ علومَ أجدادِه من مِصرَ فكرةً موغِلةً في القِدَم.

ثمَّ شهادةٌ أخرى تعضِّدُ زعمَنا أنَّ (بولس) نقلَ أو اختلقَ أسطورةَ (أوستان)، وهي شهادةٌ تأتينا من (خُطبَةٍ ضد الهلينيين Oration Against Hellenes) لتاتيان Tatian وهو رجلٌ مِن بلاد الرافِدَين عاش في القرن الثاني - وهكذا يكونُ قد وُلِدَ تحت الحُكم

135- لخص روبرت هاليو Robert Halleux, 1981: 62-67 ولتروي Letrouit 1995: 16 الشهادات التاريخية عن بولس وحُجَجَ مَن أرَّخوا حياتَه بتواريخ مختلفة.

136- عن هذه النسبة، انظر: Bidez and Cumont 1938: 1.198-207; Festugière 1.224-238; Beck 1991: 562-563.

137- Berthelot and Ruelle 1888: 2.42; also Bidez and Cumont 1938: 2.317.

138- يورِدُ (بيديه وكومو Bidez and Cumont 1938: 2.317-320) الحكايةَ كُلَّها مع التعليق والإحالة إلى المراجع. كذلك تورِدُ (لندساي Lindsay 1970: 102-103) ترجمةً إنجليزيةً للنص مع بعض التعليقات.

139- Bidez and Cumont 1938: 2.318.6-7. وقد أخطأت هنا ترجمة لندساي Lindsay 1970: 103: «رغم أنَّ أسطان (الابن) أخبرَنا بأن كتب أبيه فد وُضِعَت داخل هذا العمود». (أضافت لندساي ما بين القوسين). ويبدو تأويلُ الجملة بوجود أسطان الثاني (الأصغر) الذي وضع كتبه في عمودٍ ليحفظَها، تأويلاً غير ضروري. والأحرى أنَّ أسطان نفسَه (أسطان الوحيد) بعد أن استُدعِيَ مِن بين الموتى قال إن كتُبَ أسلافِه - لا أبيه - محفوظةٌ في ذلك العمود.

البارثيّ - وتلقّى تعليمًا هلينيًا جيّدًا وعاش في الإمبراطورية الرومانية واعتنقَ المسيحيةَ ثم عاد إلى وطنِه الأشوريّ ليموت فيه. يقولُ في خُطبتِه ضد الوثنيين الهلينيين: "فيما يتعلّقُ بالانسجام والتعارُض، حسب ديمقريطس" أنَّ "مَن يتبجّحُ على المجوسيّ أُوستان سيُصبح طعامًا للنار الأبديةِ يومَ الحساب"[140]. وتنسبُ الموسوعة البيزنطيةُ (سودا) رسالةً ألفبائيةً في الانسجاماتِ والتعارضاتِ الطبعيةِ للأحجارِ إلى (بولس من مندس)[141]. وربما يكون هذا هو العمل الذي يشير إليه تاتيان.

ليس من المستحيلِ أن يكونَ شخصٌ كـ(أوستان) قد أُرسِلَ إلى مصر وشاركَ في الكَهانةِ تحتَ حُكمِ الأخمينيين[142]. فعلينا أن نتذكّرَ أنَّ (خشيارشاي) كأبيه (دارا) وجدِّه (قمبيز)، حكمُوا مصرَ واتَّخَذُوا سَمتَ الفراعنة[143]. وإنَّ (خشيارشاي) الذي حرق المعابد اليونانيةَ بتحريضِ كَهَنَةِ المَجُوسِ كما يُقالُ، بنى المعابدَ في مصر[144]. وممّا يُثبِتُ حقيقةَ أنَّ رجالَ العِلمِ عبروا الحدود الثقافية في تلك الفترةِ بين فارس ومصر، وجودُ مثالٍ كـ(أُدجاهور-رِسنِت Udjahor - Resnet) الكاهن الطبيب المصري الذي عمِلَ في خدمة قمبيز ودارا (جَدِّ خشيارشاي وأبيه على الترتيب)، والذي يوضحُ نقشُ سيرتِه الذاتيةِ بالهيروغليفيةِ المصريةِ سيرتَه العمليةَ التي تضمَّنَت خروجَه معَ الجيوشِ الفارسيةِ إلى قصرِ الإمبراطورِ

140- Tatian, Oratio contra Graecos 17. يورِدُ بيديه وكومو Bidez and Cumont 1938: 2.293-296 الفقرة كاملةً مع ملاحظاتها.

141- تذكر موسوعةُ (سودا) شخصين مختلفين يُدعَيان (بولس) هما بولس من مندِس الفيثاغوري وبولس ديمقريطس، لكنهما اعتُبِرا شخصًا واحدًا منذ بسّط (ولمان) حُجَّته بهذا الخصوص M. Wellmann, 1921: 16.

142- فضلًا عن ذلك، تُظهِرُ النقوش الهيروغليفيةُ للأخمينيين وموظفيهم (Posener 1936) أنَّ الموظفين الفُرس عاشوا في مصر واتخذوا أسماء وألقابًا مصريةً، وأنَّ الملوك الأخمينيين دعَمُوا بناة المعابدِ للآلهة المصريةِ وقدَّموا لها الأضحيات. وقد ترجَمَ (بيفار A. D. H. Bivar) الخوارزميان الذي يظهَرُ اسمُه في البرديات الآرامية من إلفنتين في ذلك العصر (Cowley 1923: 15) على أنه ربما كان جنديًّا أُحِيلَ إلى الاستيداعِ من جيش خشيارشاي (CHI 3.1.181).

143- انظر مجموعة النقوش المصرية الهيروغليفية للعصر الأخميني مع ترجماتها والتعليقات في G. Posener 1936. وللمزيد عن بدايات الحكم الأخميني في مصر، وحال اللغة في الإمبراطورية الفارسية، انظر: Briant 2002: 172-184 and 507-510.

144- Cicero, De legibus II.26.

في سوسة Susa في أقصى أرضِ (عِيلام) التي أصبحت خوزستان فيما بعد، على أطراف بلاد فارس[145]. ورغم عدم وجود سببٍ منطقيٍّ يدفعُنا للشكِّ في الوجودِ التاريخيِّ لأوستان هذا، فقط لأنه كان فارسيًّا لا يونانيًّا، فالأمرُ مختلفٌ حين يتعلقُ بصِحَّةِ نِسبةِ الكُتُبِ المنسوبةِ إليه. ولحُسن الحظ، فإن الإجابةَ التي لا سبيلَ إلى معرفتِها عن هذا السؤالِ مُنبَتَّةُ الصِّلَةِ عمليًّا بموضوعِ بحثِنا هنا. ويُجمِعُ الباحثون على أنَّ العملَ الذي يَصِفُ نشاطَ (أوستان) السيميائيَّ في مصر نُقِلَ على الأقلِّ بواسطة (بولس من مندِس). فمن المُمكِنِ أن يَكونُ (بولس) قد اقتبَسَ مِن مادةٍ قديمةٍ منسوبةٍ إلى أوستان، كما يمكنُ كذلك أن يكون هو من اختَرَعَ الحكايةَ كلَّها بنفسِه[146].

الخلاصةُ أنَّ حكايةَ أوستان الفارسيِّ في مصر، وبالتالي حكايةَ العلم الفارسي في مصر، كانتا دائرتَين وشائِعَتَين - وربّما يكونُ (بولس من منديس) هو من أشاعَهما على هذا النحو - قبل القرنِ الثالثِ الميلاديِّ بكثير. وبمجيء عهد (شاهپور الأول) كانت هذه الأسطورةُ معروفةً تمامًا لعلماءِ الطبيعةِ والسيميائيين والمهوُوسِين بخَوَاصِّ الموادِّ الطبيعية. ومن المؤكَّدِ أنَّ مُراسَلَةَ (پِبِخيوس المصريِّ) و(أوسرون المجوسيِّ) المُشارَ إليها آنفًا والتي بقِيَت في نُسخَتِها السريانيةِ، ترتَبطُ بعلاقةٍ وثيقةٍ بهذه الحكاية، حيثُ تَصِفُ اكتشافَ مسألةِ كَشفِ أوستان الفارسيِّ لحكمةِ هرمسَ في مصر. هكذا جَعَلَت أسطورةُ (أوستان) بطلَها - على الأقلِّ في صيغتِها الباقية في السريانية والعربيةِ كما سيأتي ذِكرُهُ لاحِقًا - مُفَسِّرًا لنقوش هرمس المصري.

وربّما تقترِحُ حقيقةُ أنَّ النصَّ السريانيَّ الذي نحنُ بصَدَدِه وُجِدَ مرتبِطًا بكتُبِ (زوسيموس) وأعمالٍ أخرى مشابهةٍ له مُهتَمَّةٍ كلُّها بموضوع السيمياء، نقولُ رُبَّما تقترِحُ أنَّها جميعًا نُقِلَت معًا منذُ عهدِ (زوسيموس). ويمكننا العثورُ على اسمِ (پِبِخيوس) في مواضعَ أخرى من نفسِ المخطوط، فـ(زوسيموس) مثلاً يَذكُرُه بصِفَتِه مَرجِعِيَّةً في نَصِّهِ (عن الحَرف ثيتا On The Letter Theta) الذي لم يَبقَ له أثَرٌ إلاّ في هذا المخطوط[147]. لِذا فمِن الممكنِ أن تعودَ مراسلةُ (پِبِخيوس) و(أوسرون) إلى نفس الفترةِ حوالَي عام 300م،

145- Anthony Spalinger, "Udjahorresnet," in Lexicon der Ägyptologie, 6.822-824.

146- لمناقشة هذا السؤال وآراء الباحثين حوله، انظر: Beck 1991: 560-561.

147- Berthelot 2.245.

أو إلى تاريخٍ أقدَم. ربما تكونُ هذه النصوصُ وثائقَ توضحُ السياقَ التاريخيَّ لاهتمامِ (شاهپور) المزعومِ بترجمةِ الكُتُبِ اليونانية. فالخِطاباتُ الفارسيةُ تَصِلُ (هرمس) بوضوحٍ بالعِلم الفارسيِّ حين تَجعَلُ (أوستان) - ذلك الحكيمَ الأسطوريَّ الفارسيَّ القديمَ الذي عاشَ قبلَ الإسكندرِ - مُفَسِّرًا للنقوشِ التي على أعمدةِ مصر ولعِلم هرمس. ورغمَ الشكوكِ المحيطةِ بالأمر، فإنَّ هذا الاتصالَ الخياليَّ بين كاهنٍ مجوسيٍّ وباحثٍ مصريٍّ في مناقشاتِهما لـ(هرمس) و(أوستان) - الحكيمَين القديمَين المُنتَمِيَين إلى بلدَيهِما - هذا الاتّصال مُدهِشٌ على كل الأصعِدة! فضلاً عن ذلك، فإنَّ بقاءَ هذه النصوصِ بالسريانيّةِ يُقَرِّبُها من حَيِّزِ الإمبراطورية الساسانية، ويُشيرُ إلى أنها نُقِلَت بالتأكيدِ ضِمنَ حَيِّزِ الإمبراطورية العربيةِ فيما بعد. وعلينا الآنَ أن نأخُذَ بعين الاعتبارِ المزيدَ من الأدِلّة، ونَعني بها تلك النصوصَ العربيةَ المرتبطةَ باسمَي (أوستان) و(هرمس).

7.2 أوستان وهِرمِس بالعربية:

نَشَرَ (بِرتِلو Berthelot) في المجلَّد الثالث من كتابِه (كيمياء العصور الوسطى) فِقرتَينِ من مخطوطٍ عربيٍّ تَحتَوِيان أعمالاً منسوبةً إلى (أوستان)[148]. وقد كُتِبَت الفقرتان بعربيةٍ شديدةِ الرَّكاكَةِ تُؤَكِّدُ أنهما مُترجَمتان عن أصلٍ أجنبيٍّ، أو تُوحِيان للمرءِ على الأقلِّ بأنَّ مَن ألَّفَهما لم تَكُن العربيةُ لُغتَه الأصليّة. في أوّلِ هاتَين الفقرتَين، يتحدثُ (أوستان) مع أرسطو عن خواصِّ أنواعٍ بعينِها من المادّة، وهو بالتأكيد كتابٌ مُزَيَّف (أپوكريفا). أمّا في الفقرةِ الثانيةِ - وقد نشَرَ بِرتِلُو جزءًا منها، وهي أوثَقُ صِلَةً بنقاشِنا الحاليِّ - يَصِفُ (أوستان) حُلمًا غريبًا رآهَ بعدَ أن أَرَّقَهُ الاهتمامُ بهذا العمل (يَقصِدُ السيمياء). في هذا الحُلم ذي الطبيعةِ الرمزيةِ الواضحةِ، يأتيهِ زائرٌ يُنهِضُهُ من فِراشِهِ ويُرِيهِ سَبعةَ أبواب. يُخبِرُهُ الزائرُ بأنَّ خزائنَ العِلمِ قابعةٌ خلفَ هذه الأبواب، ولنا أن نفهم هذه الخزائنَ باعتبارها مكتبات. لكنَّ (أسطانس) يَحتاجُ المفتاحَ، والمفتاحُ في حَوزَةِ وَحشٍ ضارٍ يلتهِمُ ذاتَهُ، ظَهَرَ لِتوِّه، له جناحا نَسرٍ ورأسُ فِيلٍ وذَيلُ تِنِّين. يشجِّعُ الزائرُ (أوستان) فيَطلُبُ من الوحشِ باسمِ الرَّبِّ أن يُسَلِّمَه المفتاح. يأخذُ المِفتاحَ لِيَجِدَ

148- Berthelot 3.79–88 (Arabic text).

خلفَ الأبوابِ نقشًا مكتوبًا بسبعة ألسُن: أوّلُها المصريةُ، فالفارسيةُ، فالهنديّةُ (يعني السنسكريتية)، والباقي أصابَه التَّلَفُ حتى أنه لا يُقرأ. وهو يَحكي لنا منه ما كان فيه مقروءا. يُعطي النصُّ المصريُّ مجازًا عن الجسَدِ والرُّوحِ والنَّفسِ، المصباحَ والزيتَ والفتيلَ على الترتيب. وهو يقرِّرُ أنَّ العُنصَرَين الأوَّلَين (من الطبائع) هما النارُ والماءُ، وأنّ امتزاجَهما أنتجَ الأجسادَ والنباتاتِ والأحجارَ[149]. ثُمَّ يأتي النصُّ الفارسيُّ للنقشِ الحُلُميِّ، وهو مهمٌّ جدًّا لموضوع بحثِنا الحالي:

«ثم جاءت الكتابةُ بالفارسيةِ، بما فيها من غزيرِ العِلم والمعرفةِ، وهذا ما أخبرُكم به الآن، لقد كانت الكتابةَ الواضحةَ بالنسبةِ لي، والمعرفةَ التي حَصَّلتُها. كانت تقولُ: أمّا عَن مصر، فهي مهيمِنةٌ على المُدُنِ والأمصار. هذا لأنَّ الرَّبَّ المَجيدَ قد مَنَحَ شَعبَها الحكمةَ والمعرفةَ بكل شيء. وأمّا عن فارِس، فإنَّ شعبَ مصرَ وشُعُوبَ الآفاقِ كُلَّها تحتاجُها. لا يَصِحُّ شيءٌ من أعمالِها إلاّ ما جاءَها من فارِس. ألا تَرَونَ أنَّ كُلَّ فيلسوفٍ كانَ هَمُّهُ هذه المعرفةَ قد أرسَلَ إلى الفُرسِ واتَّخَذَهم إخوانًا، وسألَهم أن يُرسِلُوا إليه ذلك الشيءَ الذي يَخرُجُ من أرضِهم فقط، ولا أثَرَ له في غيرِها؟ ألَم تسمعوا بذلك الفيلسوفِ الذي كتَبَ إلى المجوسِ شَعبِ فارِسٍ أنْ: "قد عَثَرتُ على أحد كُتُبِ الحُكَماءِ الأوَل مكتوبًا بالفارسيّةِ لا أُحسنُ قراءتَه، فأرسِلُوا إليَّ أحدَ حُكمائكم يَقرَأُ لي كِتابي الذي وجدتُه. فإن تَفعَلُوا فقد أسدَيتُم إليَّ خِدمةً جليلةً، سأظَلُّ شاكرًا لكم عليها ما حَيِيتُ، فعجِّلُوا بإرسالِ مَن طَلَبتُهُ مِنكم قبل أن تنتهِيَ حياتي وأُصبِحَ جُثَّةً هامِدةً لا غناءَ لها في المعرفة". وقد كتبَ إليه حُكماءُ الفُرس: "حين وصلَنا خِطابُكَ ابتَهَجنا لما فيهِ أيَّما ابتِهاج. لقد أرسَلنا إليكَ على وَجهِ السُّرعةِ ذلك الحكيمَ الذي طَلَبتَهُ ليقرأَ لكَ كتابَكَ، ويَشرَحَ لكَ ما خَفِيَ عنكَ مِنه، إذ اعتبَرنا ذلك واجبًا علينا تِجاهَكَ. فاعتَبِر حين تنتهي من كتابِكَ الذي يَنبَغي، وأرسِلْ إلينا عاجِلاً نُسخةً منه، فإنَّ آباءَنا الأقدَمِين هُم مَن كَتَبوه. لِذا نُشارِكَ إيّاهُ، فهذا أيضًا مِمّا يَنبَغي. والسلام"". كان هذا كلَّ ما قرَأتُه من الكتابة الفارسيةِ على اللَّوح.»[150] *

149- عن استخدام مصطلَح الطبائعِ في السيمياء، انظر: S. Nomanul Haq and D. Pingree, "T abī<a 3. T..abā>i< in the alchemical tradition," EI2, 10.27a-28a.

150- Berthelot 3.85.10-86.8 (Arabic text). حاوَلتُ أن أحتفِظَ بركاكةِ العربيةِ قدرَ ما استطعتُ

في الجزء الهنديّ من النقش، يزعمُ الهنودُ أنّ بلادَهم أشَدُّ البِلاد طُرًّا: "وأرضُنا أشَدُّ الأراضين كُلِّها قُوَّةً" لقُربِها من الشمس. رغم ذلك، "فلولا ما نحتاجُهُ من بلادِ فارِسٍ لكُنّا قد أكمَلنا كُلَّ أعمالِنا بما يَخرُجُ من أرضِنا وبَحرِنا"[151]. ثُمَّ يَروي الهُنودُ كيفَ أنهم قد أرسَلوا بَولَ فِيلٍ أبيَضَ ذَكَرٍ من أرضِهم إلى رَجُلٍ طَلَبَه، وكيف أُعجِبَ الرَّجُلُ بخواصِّه العِلاجيّة. إلى هنا ينتهي الجزءُ المقروءُ من اللوح، حسبَ ما تقولُ الرواية. بالكادِ يهرُبُ (أُوستان) من خزائنِ العِلمِ قبلَ أن تُغلَقَ الأبوابُ، ويقابِلُ عَجُوزًا يَحُثُّه على البحثِ عن المعرفةِ في الوحش الغريبِ المُخِيفِ الذي يَظهَرُ ثانِيَةً، وينتهي النصُّ بأن يُعطِيَ العَجُوزُ (أُوستان) تعليماتٍ غامضة. ويقررُ (أوستان) أنه اتَّبَع هذه التعليماتِ حتى إتمامِ العمَلِ بالكامِلِ كما وصفَه هرمِس[152]! هكذا يبدو أنَّ الدَّلِيلَ الذي ظهرَ في حُلم أوستان لم يَكُن إلاّ هرمِس نفسَه.

يحمل حُلمُ (أوسطانس) أهميةً خاصةً هنا للتشابُه القويّ بين حكايةِ النقش الفارسيّ فيه وما جاءَ في المراسلة السريانية بين (پبخيوس) و(أوسرون)، فضلاً عمّا ذكرناه آنِفًا ممّا جاءَ في الروايات العربية المتأخرة عن الترجمات الفارسية المتوسطةِ للكتب المصرية واليونانية. وإنَّ التشابُهُ مع النص السريانيّ، خاصةً في التفاصيلِ الدقيقةِ لسبعةِ أبوابٍ وسبعةِ ألواحٍ كتابيّةٍ ووحشٍ يلتهمُ ذاتَه، لَهُوَ أعظَمُ مِن أن يكون عرَضِيًّا أو محضَ مصادفة. فالحلمُ الذي يَرويه أوستان في النصِّ العربيِّ واصفًا تبادُلَ العِلمِ القديمِ بينَ مصر وفارس وذاكرًا اسمَ هرمس يمثِّلُ نفسَ الأيديولوجيا التي وصفَها (ابنُ نوبَخت) و(الدنكارد)، تلك القائمةَ على فكرةِ أنَّ العِلمَ المصريَّ فارسِيٌّ في أصلِه. تقودُني هذه النقاطُ – مُضافةً إلى افتقادِنا أيةَ إشارةٍ في النقشِ الحلُمِيِّ إلى اللسانِ العربيِّ، فضلاً عن التعليقاتِ التي تؤكّدُ اعتمادَ مصر والهندِ على فارِس – إلى استنتاجِ أنَّ هذه النصوصَ تعودُ في أصلِها إلى ما قبل الإسلام، وتحديدًا إلى الإمبراطورية الساسانية. إضافةً إلى ذلك،

في هذه الترجمة الإنجليزية. والحُلمُ موصوفٌ بالفرنسية في: Blochet 1911-1912: 272-275 (repeated in Bidet and Cumont 1938: 2.347-352) وموجَزًا بالألمانية في: Ullmann 1972: 185.

* لم أسعَ إلى ترجمة النص الإنجليزي إلى عربيةٍ ركيكةٍ حرصًا على أن يكون مفهومًا للقارئ العربي. (المترجم)

151- Berthelot 3.84.13-15.

152- Berthelot 3.88.3-4: "ففعلتُ الذي أمرَني بِهِ فأدركتُ العملَ كُلَّه تامًّا كالّذي وصفَه هرمس".

لقد مَثَّل ذِكرُ آراءِ ممثِّلي الأُمَمِ المختلفةِ حِيلةً شائعةً متواترةً في أدب الفارسية المتوسطة بمعناه العامّ، وقد امتَدَّ إلى الترجماتِ والاستلهاماتِ العربيةِ لهذا الأدبِ وازدهرَ فيها[153]. كما تُشيرُ فكرةُ النقوشِ الممثلة للأمم المختلفةِ إلى خلفيةٍ ساسانيةٍ للقصة الموجودة في المراسلَة بين (پبخيوس) و(أوسرون)، الباقية في نسختها السريانية. هل كان كتابُ (أوستان) العربيُّ هذا مُتَرجَمًا عن الفارسية المتوسطة؟ حتى لو كانت إجابةُ هذا السؤال بالإيجاب، تبقى الجذورُ الحقيقيةُ لهذا النصِّ أو للفكرةِ الكامنةِ وراءَه يونانيةً، فإنَّ محضَ صياغة اسمِ (أُسطانِسْ) بالعربيةِ يَشِي انتهاؤه بالسِّين الساكنةِ المكسور ما قبلَها بأصلٍ يونانيٍّ لتلك الأسطورة. وإذا أخذنا في اعتبارِنا ذُيوع أسطورة (أسطانس) في التراث اليوناني من خلالِ الإحالات إلى دِيمقريطس التي أسلَفنا الكلامَ عليها، لا يبقى أمامَ المرءِ أن يتوقع مصدرًا آخَرَ لهذه الأسطورة.

لكن تبقى أمامنا مهمةٌ تتعلق بتحديد منشأ الأسطورة العربيةِ عن (أُسطانِس) ومعلِّمه هرمس. ثَمَّ عملٌ آخَر لأسطانس في نفس المخطوط، عنوانُه: "فصولُ أسطانس الحكيمِ الاثنا عشرَ عن معرفة الحجَر الكريم (يعني حَجَرَ الفلاسفة)". يبدأ النصُّ بوصفٍ صريحٍ لمسارِ انتقالِه المزعومِ إلى العربية، لكنّه للأسف شديدُ الاستعصاءِ على التصديق. يزعمُ النصُّ أنَّ عالِمًا عظيمًا يَحمِلُ الاسمَ العربيَّ المُسلِمَ (أبا خالدٍ شَدّادَ بنَ اليزيد) عاشَ في (أُجين Ujjain) في غرب الهند، وبَرِعَ في السيمياء وغيرِها مِن الفُنون المَخفِيَّةِ، وكان قد درسَها بأكثرَ من سَبعينَ لِسانًا، تَرجَمَ عِلمَ أسطانِس إلى اليونانيةِ مِن (لسانِ أُسطانِس؟!) ونقلَه لرجُلٍ يُدعى (عُبيدَ الله بن أحمد الهندي) الذي ترجمَه بدَورِه من اليونانية إلى الفارسية، ونقلَه لرجلٍ يُدعى (جعفر بن عُمَر الفارسي) الذي ترجمَه من الفارسيةِ إلى لغة أقاصي خُراسان (شرق إيران) ونقلَه لرجُلٍ يُدعَى (أبا بكرٍ يحيى بن خالد الخراساني) الذي ترجمَه إلى العربية»[154].

153- Shaked 1984: 41-49, van Bladel 2004: 159-160.

154- اقتبسَ كُلٌّ مِن (برتلو Berthelot 3.13-14) المقدمة في صيغةٍ مَعيبةٍ، و(بلوشيه Blochet 1911-1912: 27ب) على أساس (باريس Paris MS 2605). يلخص سزكين المقطع في Sezgin, GAS 4.52-53. وقد فحصتُ النصَّ تحت اسمِ (كتاب أسطانس الجامع) في UCLA Biomedical Library, MS Ar. 29, 79b and British Library Add. 22,756, 84ب-85أ: "قال أبو بكر يحيى بن خالد الغساني ثم الخراساني أقرأني جعفر بن عمر

وقد كانت مدينةُ (أُجَّين) التي عَمِلَ بها أولُ مُعَلِّمٍ تَذكُرُه الروايةُ السابقةُ موقعَ خط الطول (صفر) في العلم الهندي. وفي الجغرافيا العربيةِ التي تعتبَر امتدادًا لتراث الجغرافيا الهنديّةِ عُرِفَت (أُجَّين) - التي كُتِبَت (أُزَّين) وشاعَت قراءتُها الخاطئة (أَرين) - بمركز العالَم. هكذا يُفترَضُ أنَّ هذا الكتابَ قد نقلَه عالِمٌ متميِّزٌ عاشَ في مركز العالَم. ويعتبر (مانفرِد ألمان Manfred Ullmann) هذه الحكايةَ - عن حَقٍّ - خياليّةً سِحرية phantastisch und fiktiv.[155] لكن حتى لو ثَبَتَ أنَّ الأصلَ الهنديَّ المزعوم لهذا العمل لأسطانِس ما هو إلا محضُ خيال، يبقى النصُّ دليلاً على وجود أسطانس في الفارسية المتوسطة. فمن المُثيرِ أنَّ نَصَّ النقش الحلُميِّ لأسطانِس المذكورَ آنِفًا، بمزاعِمِه عن تفوُّق وأصالةِ العلم الإيرانيِّ، وُجِدَ مُرتبِطًا بنَصٍّ آخَرَ يَدَّعِي أنه مُترجَمٌ عبر لُغتَين إيرانيتين.

الخلاصةُ أنَّ أسطورةَ (أسطانس) الفارسيِّ كاشِفِ الحكمة الهرمسيةِ في مصر قد دارَت في مَعيَّةِ أعمالِ (زوسيموس) سيميائيِّ القرن الثالثِ الذي ذكرَ كُلاًّ من هرمس وأسطانس في أعمالِه. لدينا كذلك دليلٌ مباشِرٌ على وجود الأسطورة في التراث السريانيِّ، فضلاً عن إشاراتٍ قويّةٍ تخمِّنُ ذيوعَها في الفارسية المتوسطة وترجمتَها منها إلى العربية[156]. تبقى المشكلةُ هي تأريخَ هذه النصوصِ، لكن لا حَلَّ لهذه المشكلةِ إلى الآن. الواضحُ أنَّ (أسطانس) حكيمَ مصرَ الفارسيَّ وارتباطَه بهرمس كانا معروفَين بحُلُولِ القَرنِ الثالثِ وأنَّ تعاليمَ (أسطانس) يبدو أنها قد نُقِلَت إلى الإمبراطورية الساسانية، لكن في تاريخ

الفارسي قال أقرأني عُبيد الله بن أحمد الهندي قال شهدتُ مجلسَ أبي خالد شدّاد بن اليزيد بمدينةِ أرين. (ويصف تمكُّنَ وبراعةَ أبي خالدٍ في كل العلوم) وكان قد نقلَه (يعني كتاب أسطانس) من لسانِه إلى اللسان اليوناني، فنقلتُ أنا من اليوناني إلى الفارسي، ثم نقله ابن عمر من اللسان الفارسي إلى اللسان العجمي على لفظ أقصى خُراسان، قال أبو بكرٍ فنقلتُه أنا من لفظ خُراسان إلى لفظِ العربِ على لغة العراق".

155- Ullmann 1972, 184. ويظلُّ المرءُ يعجبُ، لماذا لا يَدَّعِي مؤلِّفٌ يودُّ أن يُضفِيَ على كتابِه مرجعيةً قديمةً خياليةً ادّعاءً أكثر معقوليةً مثلَ أن النصَّ تُرجِمَ مباشرةً من اليونانية. إضافةً إلى ذلك، فلدينا هنا إشارةٌ مُحَيِّرةٌ إلى لغةٍ إيرانيةٍ شرقيةٍ في عبارة «على لفظِ أقصى خُراسان» وربما يقصد المؤلِّفُ اللغةَ البكترية (البلخية Bactrian) أو السُّجديّة Sogdian وقد كان لهما تراثُهما المكتوب، حتى تحت الحكم العربي المبكِّر.

156- كان أسطانس كذلك معروفًا للسيميائيين المبكرين الذين كتبوا أعمالًا أصليةً بالعربية، فـ(جابرُ بنُ حَيّان) يَذكُرُه مثلاً في كتابِه (سر الأسرار). (Kraus 1943: 1.136, no. 1072)

مجهولٍ إلى الآن. ومن الممكنِ غير القابل للإثباتِ إلى الآنَ أن تكون سُمعةُ هرمس كحكيمٍ قديمٍ قد وصلَت إلى البلاط الساسانيِّ مع أعمالِه بفضلِ ارتباطِ هرمس بـ(أسطانس) ابن الفرس الذي اشتُهِرَ بنقلِه تعاليمَ هرمس.

[illegible] أنشودة اللؤلؤة وتاريخ العلوم الإيرانية:

وصلَتنا أنشودةُ اللؤلؤة – وهي قطعةٌ مهمّةٌ ممّا يُعرَفُ بالأدبِ الغُنُوصِيِّ – في نُسختَيها اليونانيةِ والسريانيةِ، كجزءٍ من سِفر (أعمال توماس Acts of Thomas) الأپوكريفيّ. حكايَةً بضميرِ المتكلِّم، تقُصُّ علينا الأنشودةُ رحلةَ أميرٍ شابٍّ هو ابنُ مَلِك المُلوكِ مِن الشرقِ، إلى مصر، في مهمّةٍ كلّفَه بها أبوه لاستعادةِ لؤلؤة. وبوصولِه إلى مصر، تُغريه ملذّاتُها ويَنسى مهمَّتَه. ولا ينتبِه من إغفاءتِه الطويلةِ إلا على يد رسولٍ من أبيه، فيستعيدُ اللؤلؤةَ من التنِّين ويعودُ بها إلى أُبّهَةِ بيتِه في الشرق. مَثَّلَت الحكايةُ مجازًا لِتَدَنّي الرُّوحِ في عالَمِ المادَّة، وسيطرةِ بَلادَةِ الجَهلِ عليها حتى يُوقِظَها الإنجيلُ فتصعدُ لتتّحِدَ باللهِ من جديد. بيدَ أنَّ المرءَ لا يَسَعُهُ بعد المناقشةِ السالفةِ إلاّ أن يعتقِدَ أنَّ الأنشودةَ تُشيرُ كذلك إلى فكرةِ استعادةِ المَعرفةِ الفارسيةِ الضائعةِ من مصر. فلو كانت الأنشودةُ قد أُلِّفَت بالفعلِ في مناخٍ ثقافيٍّ واعٍ لتاريخِ المعرفةِ المُتَمَركِزِ في إيران، فإنَّ أهميّتَها الرمزيةَ تصبحُ أكثرَ انحيازًا للسياقِ الدُّنيَوِيِّ لهذا التاريخِ منها للسياقِ الدينيِّ المسيحي. فاللؤلؤةُ ترمزُ إلى المَعرفةِ التي أُمِيطَ عنها اللثامُ في مصرَ واستُعيدَت إلى الشرقِ. وهكذا تَبرُزُ أهميةُ سؤالِ تحديدِ تاريخِ كتابةِ هذه الأنشودةِ، لكنه هو الآخر سؤالٌ بلا إجابةٍ دقيقةٍ إلى الآن[157]. فقد اقتُرِحَ مثَلًا أنها أُلِّفَت خِلالَ العُقودِ الأخيرةِ من حكمِ المملكةِ البارثية (224-200م)، وذلك لوجود إشارةٍ إلى الملوك البارثيين ووجود كلماتٍ پارثيةٍ في الأنشودة. ويَعتَبرُ أَحَدُ الباحثين أنَّ الخَلفيةَ البارثيةَ ربما تَكونُ جزءًا من البيئةِ الأسطوريةِ للحكاية[158]. ولأن الأرستقراطيةَ البارثية لم تكن قد اختفَت تمامًا خلالَ العَهدِ الساسانيِّ، فمن المُمكنِ أن تكونَ الأنشودةُ قد أُنجِزَت بعدَ انقضاءِ العَهدِ

157- يقدم (كلين 195-182 :Klijn 2003) ببليوغرافيا حديثةً لهذه الأنشودة، وقد علَّقَ عليها الكثيرُ من الباحثين.

158- Klijn 2003: 193.

البارثي[159]. وأيًّا ما كانَ الأمرُ، يُرَجِّحُ الباحثون المُحدَثُونَ أنَّ سِفرَ أعمالِ توماس الذي يضُمُّ هذه الأنشودةَ قد أُلِّفَ - في إحدى نسختَيه السريانيةِ واليونانيةِ اللتَين قد وَصَلَ إلينا بهما - قُربَ الرُّها في سوريّا خلالَ النصفِ الأولِ مِن القَرنِ الثالثِ، وهذا يَضَعُ الأنشودةَ تاريخيًّا في بدايةِ حُكمِ أردشيرِ والِدِ شاهپور. ورغمَ أنَّ تاريخَها المحدَّدَ مجهولٌ إلاّ أنه يسهُلُ تأويلُها بحيثُ تقترِحُ أنَّ أسطورةَ العِلمِ الفارسيِّ الضائعِ في مصرَ كانت شديدةَ الذُّيُوعِ في بدايات القرن الثالث.

9.2 دورُ الإسكندر في تاريخ العِلم الإيراني:

فيما استعرضناهُ آنِفًا من روايات القرن السادس وما يَلِيهِ، افتُرِضَ أنَّ الإسكندرَ قد انتهبَ الحكمة الفارسية القديمةَ وأرسلَها إلى وطنِه الإمبراطورية الرومانية. فلماذا استمرَّ اسمُ الإسكندر مرتبطًا بروما في الأساطير التي فحصناها لتوِّنا، رغمَ أنه سبقَ نشوء الإمبراطورية الرومانية بزمنٍ طويلٍ في الحقيقة؟ هناك بالطبعِ تلك الحقيقةُ البسيطةُ التي مفادُها أنَّ الإمبراطوريةَ الرومانيةَ ورثَت الحكم اليوناني والمقدوني في شرق المتوسط، وبالنسبةِ لسكّان هذا الجزء الشرقي من حوض المتوسطِ كانت (لُغةُ الرُّوم) هي اليونانية. بالمِثلِ كما هو معلومٌ، عُرِفُ اليونانيون البيزنطيون اللاحقون في المصادر العربية باسم (الرُّوم). إضافةً إلى ذلك، كان ارتباطُ الإسكندر بأباطرةِ الرومانِ جُزءًا مِن الدِّعايةِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ تحديدًا في بدايةِ القَرنِ الثالثِ، وهي الفترةُ نفسُها التي شَهِدَت صُعُودَ الساسانيِّين إلى سُدَّةِ الحُكمِ في فارس وما يُفتَرَضُ مِن ابتدائِهم سِياسَةَ استعادةِ العِلمِ الذي انتهبَه الإسكندرُ من الكتب اليونانية.

وقد اشتُهِرَ الإمبراطورُ الرومانيُّ (أنطونينوس كاراكالاّ Antoninus Caracalla) الذي حكمَ بين عامَي 211 و217م بشَغَفِه الشديدِ بالإسكندرِ الأكبر[160] وبتقليدِهِ الواعي أسطورةَ الإسكندر. وإنَّ سيرتَه كما ورَدَت في (التاريخ المَهيب Historia Augusta) تخبرُنا بأنه قد ظنَّ نفسَه جديرًا بأن يُقارَنَ بالإسكندر الأكبر[161]*. ويقولُ تاريخُ (ديو

159- يستفيضُ پورشريعتي Pourshariati 2008 في مناقشة حال البارثيين في العهد الساساني.

160- Cassius Dio LXXXVIII.9.1.

161- Historia Augusta, Vita Antonini Caracalli, II: . . . se Alexandro Magno Macedoni

عن (كاراكالاّ) إنه كان مَهوُوسًا بالإسكندر، حتى إنه نَصَبَ له عِدَةَ تماثيلَ، ونظَّمَ في الجيش فيلَقًا مكوَّنًا من المقدونيين فقط، سمّاهُ (فيلقَ الإسكندَر)، وسمَّى الإسكندرَ نفسَه أغسطس الشرق)، وصولاً إلى ادِّعائِه أنه هو نفسَه الإسكندرُ وقد عادَ إلى الحياة[162]!

يحكي (هيروديان) قصَّةَ زيارةِ (كاراكالاّ) الخاصة لقبر الإسكندر بالإسكندريةِ في مصر، وتقديسِه لمكانِها، وهو ما يَظهَرُ أنه قُوبِلَ باستخفافِ السكندريين، ويقولُ هيروديان إنَّ سخرية السكندريين هذه كانت السببَ الرئيسَ وراءَ غضبِه على أهل المدينةِ والمذبحةِ التي أقامَها لهم خلالَ زيارتِه[163]. ومن المؤكَّدِ أنَّ مُقَلِّدَ الإسكندرِ هذا قد شوَّهَ سمعةَ نفسِه في إيرانَ بقضائِه جزءًا من فترةِ حكمِه في بلاد الرافِدَين مستطلِعًا أخبار الإمبراطورية البارثيّة، ومحاولاً دونَ شَكٍّ اقتفاءَ خُطَى قدوتِه الغازي المقدونيِّ في اتجاهِ الشرق. وقد اغتيلَ الرجُلُ في النهاية[164].

بعد حُكم ماكرينوس Macrinus (217-218م) وإيلاجَبَلُس Elagabalus (218-222م)، الذين استمرّا زمنًا وجيزًا، اعتلى العرشَ ألكسندر سيفيروس Alexander Severus (حكم بين عامي 222 و235م) وقد اتخذ اسمَي الإسكندر المقدوني وسيفيروس والد كاراكالاّ. وفد نَمَت أسطورةٌ مَفادُها أنَّهُ سُمِّيَ بهذا الاسمِ لأنه وُلِدَ في معبدٍ مخصصٍ للإسكندر الأكبر[165]. ويُقالُ إنَّ مجلس الشيوخِ عرض عليه لقبَ (الأكبر) لكنه رفضه[166]. حين أطاحَ (أردشير) بـ(أرتابانوس) البارثيِّ وأسَّسَ الدولة الساسانية، كان ذلك

---

aequandum putabat. . . . Alexandrum Magnum eiusque gesta in ore semper habuit.

- التاريخ الأوغسطي (المهيب) هو مجموعةٌ من السِّيَر الرومانية المتأخرة المكتوبة باللاتينية لأباطرة الرومان وخلفائهم وأولياء عهودِهم ومغتصبي العرش منذ عام 117 حتى عام 284م. يفترَضُ أنها لِستَّةِ مُؤَلِّفين Scriptores Historiae Augustae وأنها كُتِبَت أثناء حكم ديوكليتيان وقسطنطين الأول، وموجَّهَةٌ إلى هذين القيصرَين أو إلى شخصياتٍ أخرى مهمةٍ في روما. تضمُّ المجموعةُ ثلاثين سيرةً، معظمُها لإمبراطورٍ واحدٍ، لكن بعضها لقيصرين أو أكثر. (المترجم)

162- Dio, LXXVIII.7.

163- Herodian IV.9

164- Idem, IV.10-13.

165- Historia Augusta, Vita Severi Alexandri V.1.

166- Idem, V.6-12.

هو الإسكندر الذي خاضَ (أردشير) ضِدَّهُ الحرب. هكذا كان أول عدُوٍّ رومانيٍّ لأباطرة الساسانيين يُدعَى الإسكندر، وقد رُؤِيَ امتدادًا للإسكندر المقدوني. كانت هذه المصادفة قمينةً بأن توافِقَ هوى (أردشير) لو أنَّه أرادَ ان يُقَدِّمَ نفسَه باعتبارِه بطلَ المستقبَل الذي سيستعيدُ الإمبراطورية الفارسية القديمةَ التي أطاحَ بها الإسكندرُ. وكان بإمكانِه فعليًا أن يَزعُمَ أنَّهُ يَثأَرُ من الإسكندر المقدونيِّ بمهاجمة الإسكندر الرُّومانيّ. والحَقُّ أنَّ أهمَّ مُؤَرِّخَين رُومانِيَّين لهذه الأحداثِ (هيروديان Herodian) و(كاسيوس ديو Cassius Dio) - الذَين كتَبا باليونانيةِ - وَصَفَا (أردشير) بأنه كان يُهَدِّدُ الإمبراطوريةَ الرومانيةَ عَينَ هذا التهديد[167]. فيقولُ (ديو) إنَّ (أردشيَر) هَدَّدَ بأَخذِ سُوريًا وأَرضِ الرافِدَين بِزَعمِ أنهما مِلكُهُ منذُ عَهدِ أجدادِه، حيثُ إنَّ الفُرسَ القُدامَى حَكَمُوا الأرضَ حتى البحر الهيليني[168]. ويمضي (هيروديان) أبعدَ من ذلك فيَقولُ إنَّ (أردشير) أرادَ أن يستعيدَ إمبراطوريةَ (قورش) و(دارا)[169].

ثَمَّ جِدالٌ مستمِرٌّ في البحوث المعاصِرةِ بشأنِ مَدَى مَعرِفَةِ (أردَشِيَر) بالدَّولَةِ الأخمينيةِ القديمةِ في فارس: ألَنا أن نَثِقَ بما يقولُه (هيروديان) و(ديو) بهذا الخصوص؟ وإلى أيِّ مَدى؟[170] والأمرُ المُهَدَّدُ في هذا السؤال هو الاتِّصالُ الثقافِيُّ لتاريخِ إيرانَ القديمة. فهل رأى الساسانيون أنفسَهم بحَقٍّ مُستَعِيدِي مَجدِ الدَّولَةِ الأَخمِينِيَّة؟ غالبًا تأَسَّسَت الإجاباتُ المَطروحةُ عن هذا السؤالِ على تأويلِ هذَين المَصدَرَين اليونانيَّين. ليس لدينا في الحقيقةِ ما يُشيرُ إلى أنَّ الساسانيين كانت لديهم معلوماتٌ موثوقةٌ عن الإمبراطورية الأخمينية. يَحتَجُّ (دافيد فرِندو David Frendo) بقوَّةٍ على أنَّ (هيروديان) و(ديو) لجآ إلى صيغةٍ شديدةِ التأدُّبِ من الجغرافيا التاريخية في وَصفِ مَزاعمِ (أردَشِيَر). بالتحديد

167- Herodian VI.2.2, VI.4.5; Dio LXXX.3-4. كان (ديو) قائدًا في جيش (الإسكندر سيفيروس)، ولهذا فهو مُعاصِرٌ عليمٌ بهذه الأحداث.

168- Dio LXXX.4. وهو لا يقولُ شيئًا عن الأخمينيين.

169- Herodian VI.2.2.

170- ثَمَّ إصداراتٌ حديثةٌ مهمةٌ تعالِجُ هذه المشكلةَ، تشمل: Yarshater 1971, Wiesehöfer 1986, Shayegan 2000, Rubin 2002, Shahid 2004, Frendo 2006, Dignas and Winter 2007: 53-62. ولنا أن نتعقَّب هذه الإصدارات للمزيد من البيليوغرافيا، خاصةً Shayegan 2000: 101-102n40.

يَزعُمُ (فرندو) أنهما استخدما وصفَ (هيرودوت) لامتدادِ الإمبراطوريةِ الأخمينيةِ الفارسيةِ ليُدَلِّلا على إلمامِهما بما وراءَ الأحداثِ المُعاصِرَةِ لهما، لكنَّ ما قالاه لم يَكُن يُمَثِّلُ سِياسَةَ أردشيرَ بدِقَّة[171]. ويوافِقُ (هويس Huyse) (فرندو) فيما ذهبَ إليه[172]. في الحقيقةِ لا نَعدَمُ في النقشِ المَلَكِيِّ ثلاثيِّ اللغة (ŠKZ) لـ(شاهپور بن أردشير) - المذكورِ آنِفًا - وَعيًا بِشَكلٍ مِن أشكالِ الأراضي المَملوكةِ لفارسَ القديمة[173]، لكن ليس واضحًا تمامًا ما إذا كانت هذه الأراضي مُجَرَّدَ مُمتلَكاتٍ عائليةٍ أم أنَّها تُمَثِّلُ امتدادَ النُّفُوذِ الأخمينيّ[174]. لا يستطيعُ المرءُ أن يَفترِضَ أنَّ مطامِعَ (أردشير) المزعومةَ كانت تُشيرُ إلى ماضٍ أخمينيٍّ بالتحديد، أو أنها كانت تَعكِسُ مَعرِفةً تاريخيةً مُفَصَّلَةً بالإمبراطوريةِ الأخمينية. لكن مِن المُحتَمَلِ رغمَ ذلك أن يكون (أردشير) على علمٍ بتلك المَعرفةِ التقليديةِ المُلتَبِسَةِ عن المَجدِ الفارسيِّ الذي كانَ، وأن يَكونَ قد تَخَيَّلَ نَفسَه قادرًا على استعادتِه. ولم يَكُنْ (أردشيرُ) في حاجةٍ إلى تلكَ المَعلوماتِ التي قدَّمها لنا (هيرودوت) ليَعرِفَ أنَّ دولةً فارسيةً قديمةً - نُسِيَ اسمُها نفسُهُ في إيرانَ- قد حكمَت إمبراطوريةً عظيمةً منذُ أمَدٍ بعيد[175]. كذلك، ليس من المحتمَل أنَّ الساسانيين كانوا يُفَكِّرُونَ في أقاليمَ واقعةٍ تحت النفوذِ الأخمينيِّ بالتحديد. رغم ذلك، نَجِدُ أنَّ النقوشَ البارزةَ التي

171- يشُكُّ (فرندو Frendo 2006) حتى في رواية (ديو) عن مطامع (أردشير) المزعومة. ومِثلَ (يارشاطر Yar-Shater 1971) الذي لا يشك في رواية ديو، يرى (فرندو) سياسة (أردشير) امتدادًا لسياسة (أرسَسيد Arsacid). كذلك يرى (شايجان Shayegan 2000: 101) تأويلَ (ديو) أقربَ إلى موضوعٍ أدبيٍّ Literary Topos.

172- Huyse 2002 يثيرُ كذلك عددًا من النقاطِ التاليةِ بشأنِ التَّذَكُّر المُلتَبِس لفارس القديمة.

173- مَثَّلَ (ديو) الأمرَ (80.4) باعتبارِ أنَّ (أردشير) يَطلُبُ الأقاليم الرومانيةَ «لأنها مِلكُه الذي ينحدرُ إليه من أسلافه». وهذا يشبه ظاهريًّا ما يُفهَمُ من نقش ابنِه (شاهپور) حين يُشيرُ إلى الأقاليمِ التي كانت مِلكَ آبائه.

174- للمزيد من الدفاعات عن النظرية التي تقولُ إنَّ الساسانيين كانوا بالفعل يحاولون استعادةَ الإمبراطورية الأخمينية، انظر: Fowden 1993b: 26–30, Shahid 2004: 240–241, and Dignas and Winter 2007: 56–62. وللحُجَجِ المضادة لهذه النظرية، انظر: Huyse 2002 and Frendo 2006.

175- بالمِثلِ يقول فيزهوفر Wiesehöfer تحت عنوان (أردشير الأول (؟242-م) مؤسس الإمبراطورية الساسانية): «ربما لم تكن الادّعاءاتُ الساسانيةُ مصوغةً وفقَ معرفةٍ تاريخيةٍ تفصيليةٍ مؤسسَةٍ على ما يقترحُه هيروديان، لكنَّ تقريرًا مثلَ تلك التي يورِدُها هيروديان تَشِي بفَهم الرومان لأهداف السياسة الخارجية الساسانية EIr 2.371–376. كذلك يعتقد (يارشاطر Yar-Shater 1971) أنَّ الادِّعاءَ الساسانيَّ لم يَكُنْ مُتَعَلِّقًا بماضٍ أخمينيٍّ بالتحديد، وهو يشُكُّ في تقريرِ (هيروديان) دُونَ تقريرِ (ديو) (p. 525).

تَصِفُ تَنصِيبَ (أردشيرَ) مَلِكًا تَقعُ في (نقشي رجب) على مبعدة كيلومتراتٍ قليلةٍ من أطلال قصر الأخمينيين في (پرسِپوليس Persepolis)، وفي (نقشي رُستَم) على الصخرةِ التي حُفِرَت فيها قُبورُ ملوك الأخمينيين، وهما موقعان أضافَ إليهما أباطرةُ الساسانيين التّالِينَ نُقُوشَهم الخاصّة. وهذه الحقيقةُ تُشيرُ إلى أنَّ آثارَ الأخمينيينَ كانت تُعتبَرُ تَذكارًا حَيًّا للأمجادِ الفارسيةِ القديمةِ، رَغمَ ضَياعِ التسجيلِ التاريخيِّ الدَّقيقِ لتلكَ الأمجادِ بالكامِل. مِن الصعب كذلك أن نَفترِضَ أنَّ أردشيرَ ومُعاصِريهِ كانوا على جَهلٍ تامٍّ بالمَعنَى الكامِنِ وراءَ ادِّعاءاتِ (كاراكالاّ) و(ألكسندر سيفيروس) المُتَبَجِّحَةِ، وقد جَعَلا نفسَيهِما امتِدَادًا للإسكندرِ الأكبر. من المؤكَّدِ أنَّه لو كان لمُقَلِّدِ الإسكندرِ أن يَلعَبَ دَورًا في علاقةِ الرومانِ بجيرانِهم في الشرقِ، كان مَعنَى وُجُودِ إسكندرٍ جديدٍ سيَصِلُ حتمًا إلى البلاطِ الفارسيّ. ولن يَتطلَّبَ هذا مِن المُستَمِعِ في البَلاطِ إلمامًا كاملاً أو تصوُّرًا للتاريخِ الأخمينيِّ أدَقَّ مِن مُجَرَّدِ الوَعيِ بِمَجدِ العُصُورِ الفارسيةِ الغابرةِ الذي انتهى على يَدِ الإسكندَر. ومِثلُ هذا العَصرِ المَجيدِ مَوصُوفٌ في قَصَص المُلوكِ الكايانِيِّينَ الإيرانيِّ التقليديِّ، وأشهَرُ سِجِلاّتِه (الشاهنامه) للفِردَوسِيّ. تُخبِرُنا عِدّةُ أعمالٍ عربيةٍ (أثبَتْنا مُعظَمَها في القائمةِ الواردةِ في 3.2 من هذا الفصل) - بناءً على تَرجَماتٍ مِنَ الفارسيةِ المتوسطةِ - بأنَّ هَدَفَ (أردشيرَ) بالضَّبطِ كان استِعادَةَ الإمبراطوريَّةِ المُوَحَّدَةِ التي حَكَمَها سَلَفُهُ القديمُ (دارا). وكما يُشيرُ (ديجناس وونتر Dignas & Winter) يَتأَكَّدُ هذا الأمرُ باتِّفاقِ المَصادِرِ اليونانيةِ المُعاصِرَةِ مع تُراثِ العربيةِ والفارسيةِ المتوسطةِ المكتوبِ لاحِقًا[176].

لِسُوءِ الحَظِّ، حِينَ نُناقِشُ كُلَّ وَجهٍ تقريبًا مِن وُجُوهِ الحَياةِ الثقافيةِ للإمبراطوريةِ الساسانيةِ المُبَكِّرَة، يَسُودُ التخمينُ النِّقاشَ، وذلك لقِلَّةِ وذاتيّةِ والتباسِ المَصادِر. ولِنَفسِ الأسبابِ، كان مِن الصَّعبِ في هذا الفَصلِ أن نَجزِمَ إن كانت أعمالٌ لِهرمِسَ أو أسطورةٌ بخُصُوصِه مَعرُوفةً في الإمبراطوريةِ الساسانيةِ في القَرنِ الثالثِ أو لا. لكنْ طالَما أنَّ أباطرةَ الساسانيينَ المبكرينَ ادَّعَوا أنَّ الإسكندر الأكبرَ اغتصبَ الأرضَ مِن الفُرسِ القُدامَى، إذَن فالدِّعايةُ الفارسيةُ كانَت مُناسِبةً تمامًا لتُناقِضَ الدِّعايَةَ الرومانيةَ، ورُبّما كانت مُصمِّمَةً بالفعلِ لمكافَحَتِها، مُستَخدِمَةً الأيديولوجيا الرومانيةَ لتبريرِ ذاتِها. لِذا، إذا قَبِلنا فرضيَّةَ

176- Dignas and Winter 2007: 55-56.

تكوّن تاريخ العِلمِ الإيرانيِّ -كما نَجِدُها في المَصادِرِ الفارسيةِ المتوسطةِ اللاحِقَةِ والعربيةِ التي ذَكَرناها آنِفًا – في ذلك العَهدِ المبكِّرِ، القَرنِ الثالثِ، فَلِلمَرءِ أن يَفترِضَ أنَّ استيلاءَ حكّام الفُرسِ على العِلمِ اليونانيِّ يُمكِنُ أن يُفهمَ في إطارٍ أعمقَ مِن مُجَرَّدِ كَونِه خُطوَةً سبيلِ نَشرِ المَعرِفَةِ، ألا وهو كَونُه حِيلَةً سياسية. وتبعًا لهذا الفِكرِ، لم يَكُن الفُرسُ فقط يستعيدُون الإمبراطوريةَ الفارسيةَ القديمةَ، بل كانوا إلى ذلك يَنتَقِمُونَ مِن الإسكندرِ الذي مَثَّلَه أباطِرَةُ الرُّومانِ أنفُسُهم في تِلكَ اللَّحظَةِ، أولئك الذين أَجَلُّوا الإسكندرَ سَلَفًا بقُوَّةٍ، وهو الذي مَثَّلَ بالنسبةِ للفُرسِ لِصَّ عُلومِهم وحِكمَتِهم القديمة. على أيةِ حالٍ، توضحُ الفِقرَةُ التي ناقشناها آنِفًا من (الدنكارد) أنَّ هذا كان سَردًا تاريخيًّا موجودًا في البلاطِ الفارسيِّ في عَهدِ خسرو الأول (الذي حكم بين عامَي 531 و 578م) وهو عَهدٌ لا يتطرّقُ الشَّكُّ إلى حقيقةِ إنجازِ تَرجَماتٍ مِن اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ خلالَه أو قبله. لكن لو كانت هذه الأيديولوجيا موجودةً بالفعلِ في القَرنِ الثالثِ، إذَن فأسطورةُ الاستعادةِ الإيرانيةِ للنُّصوصِ التي نَهَبَها الإسكندرُ تُعَضِّدُ المَصادِرَ اليونانيةَ في تقريرِها أنّ (أردشير) كَرَّرَ ادِّعاءاتِه التي تَنضَحُ بمَطامِعِه ضِدَّ الرُّومان. على المرءِ انتهاءً أن يتجنَّبَ الدورَ المَنطِقِيَّ: فالدَّليلانِ اللَّذانِ نَتَحَدَّثُ عنهما لا يُمكِنَ أن يقومَ كلُّ منهما دليلاً على صحةِ الآخَر! رَغمَ ذلك، فثَمَّ اتِّفاقٌ مُثيرٌ بَينَ مَصادِرِ القَرنِ الثالثِ اليونانيةِ من جِهةٍ – تلك التي تَصِفُ هدفَ الساسانيين في استعادةِ الأرضِ الفارسيةِ قبلَ الإسكندر – ومَصادِرِ القَرنِ السادسِ وما بعدَه بالفارسيةِ المتوسطةِ والعربيةِ من جِهَةٍ أُخرى – في وَصفِها هدفَ الساسانيين خِلالَ القَرنِ الثالثِ في استعادَةِ العِلمِ الإيرانيِّ قَبلَ الإسكندر.

10.2 نتائج:

أولاً وقبلَ كُلِّ شَيءٍ، تُوضحُ المناقشةُ التي خُضْناها أنَّ تراثًا هرمسيًّا قد وُجِدَ بالتأكيدِ في الفارسيةِ المتوسطةِ: نُصُوصًا تَنجيمِيَّةً بهذه اللغةِ مَنسُوبَةً إلى هرمس. لكن يَبقَى الأمرُ الأكثرُ تعقيدًا والمُحاطُ بالشكوكِ لِقِلّةِ المَعلوماتِ المُتاحَةِ هو تاريخَ تَرجَمَةِ الهرمتيكا اليونانيةِ إلى الفارسيةِ المتوسطة. تقترحُ الأدِلّةُ المتوفرةُ لدينا أنَّ المعارِفَ الإيرانيةَ زُعِمَ أنّها قد استُعِيدَت في مِصرَ في عَهدِ (شاهپور)، وأنَّ أعمالاً زائفةً مَنسُوبَةً إلى زُرادُشتَ وأوستانِ (أسطانِس) وغَيرِهِما مِن حُكَمَاءِ الفُرسِ ذَاعَت في ذلك العَهدِ وجَذَبَت انتباهَ

الفلاسفة. ويرتبطُ اسمُ هرمسَ بالرِّواياتِ التي تَصِلُ مصرَ بإيرانَ مِن خلالِ أُسطُورةِ أُسطانِسَ حَكِيمِ العَصرِ الأخميني. وتَظهَرُ هذه الأسطورةُ أولَ ما تَظهَرُ - حَسَبَ ما يَتوافرُ لَدَينا من أدِلَّةٍ - في أعمالِ (دِيمُقرِيطَس الزَّائِفِ) الذي يَميلُ الباحثون المُعاصِرونَ الآنَ إلى اعتبارِهِ (بُولُس مِن مِندِيسَ)، تِلكَ الشخصيةِ المِصريةِ التي لا نعرِفُ عنها إلّا أقَلَّ القليل، والذي عَاشَ في القَرنِ الثالِثِ. كذلك لدينا دليلٌ على تبادُلِ الأفكارِ بين اللغةِ اليونانيةِ وجيرانِها الشرقيِّينَ في القَرنِ الأوَّلِ مِن الحُكمِ الساسانيِّ، على سبيلِ المِثالِ في نَشاطِ المانَوِيَّةِ وفي اهتمام (أفلوطين) بالفلسفةِ الشرقية. وإنَّ إشاراتِ المَصادرِ اليونانيةِ إلى حِكمَةٍ إيرانيةٍ مُفتَرَضَةٍ مخبوءةٍ في مصرَ، رُبَّما تُعَضِّدُ التقاريرَ العديدةَ بالفارسيةِ المتوسطةِ والعربيةِ المؤرَّخَةَ بالقَرنِ السادسِ وما بَعدَه، تلك التي تزعُمُ أنَّ العُلومَ الفارسيةَ - التي يَربِطُ ابنُ نوبَختَ بينها كذلك وبينَ اسمِ هِرمِسَ في كِتابِهِ الذي يُعَدُّ مِن أكثَرِ المَصادِرِ تفصيلاً - قد استُعيدَت بالتَّرجَمَةِ إلى أرضِ مَنشَأِها في عَهدِ شاهپورَ الأول. فإمّا أن تكون تلكَ المراسَلاتُ مَحضَ صُدفةٍ وإمّا أن نَعتَبِرَها تُشيرُ ولو مِن بعيدٍ إلى نَفسِ الأَحداثِ، أي إلى الترجمةِ الساسانيةِ الفارسيةِ للأعمالِ اليونانيةِ في القرنِ الثالثِ. وبالنظَرِ إلى كلِّ ما سَبَقَ، يَبدُو مُحتَمَلاً - وإن لم يَكُنْ مُؤكَّدًا - أنَّ بعضَ الأعمالِ المَنسُوبَةِ إلى هِرمِسَ كان بينَ تلكَ المُتَرجَمَةِ إلى الفارسيةِ المتوسطةِ في ذلكَ العهدِ المبكِّر. وتوضحُ المناقشةُ التي خُضناها كذلك بعضَ الظروفِ التاريخيةِ التي رُبَّما تَكونُ قد أحاطَت ذلكَ الانتقالَ بين ثقافتَين. وكما قُلنا في البدايةِ، كان هذا فَحصًا للشَّواهِدِ الآتيةِ مِن خارجِ الهرمتيكا العربية. وربَّما تُمِدُّنا دراسةُ الهرمتيكا العربيةِ نفسِها بالمَزيدِ من الشَّواهِد.

ما توصَّلنا إليه إلى الآنَ يوضحُ أنه علينا ألاّ نتسرَّعَ في اعتبارِ التراثِ العربيِّ كُلِّهِ - ذلكَ الذي يَدَّعِي أنَّ مؤلِّفيه هم هرمسُ وأُسطانِسُ وزرادشتُ وغيرُهم مِن الشخصياتِ اليونانيةِ والفارسيةِ الأكثَرَ غُمُوضًا - مَحضَ اختلاقاتٍ لاحِقةٍ دُونَ أن نُولِيَها ما تَستَحِقُّهُ من إمعانِ الفحص[177]. ويبدو أنَّ هناك عددًا كبيرًا مِن الأعمالِ المُتَرجَمَةِ إلى العربيةِ

177- هذا هو الموقف الذي يتبنّاه (سزكين Sezgin, GAS 3.xvi) وينتقدُه (پِلسنر Plessner 1972) بشِدَّةٍ، على الأقلِّ باعتبارِه نتيجةً متعجِّلةً، لكنَّ (كونتش Kunitzsch 1975) يعضُدُهُ في دراستِه المَسحيَّةِ عن الأعمالِ المشهورةِ بترجمتِها من الفارسية المتوسطة إلى اليونانية. ويظلُّ موقفي أننا يجبُ أن نختبرَ الفرضيَّةَ في كل مثَلٍ على حِدَةٍ فرغم أنَّ الأُطرَ العامةَ للنقل إلى الفارسية المتوسطةِ تبدو واضحةً، مازالت هناك مادةٌ ضخمةٌ علينا أن ندرُسَها من

من اليونانيةِ عبرَ الفارسيةِ المتوسطةِ كلُغةٍ وسيطةٍ، وربّما تُقدِّمُ لنا هذه الأعمالُ قطعةً مهمةً جديدةً غيرَ مُتَوَقَّعَةٍ مِن تاريخِ الترجمةِ مِن اليونانيةِ إلى العربية. وسيكونُ علينا أن نُحَلِّلَ كُلَّ نَصٍّ منها على حِدَةٍ، في مُحاوَلَةٍ لتحديدِ مَدَى إسهامِها في هذا الأمر. وعلينا أن نَبحَثَ عن معاييرَ يُعتمَدُ عليها، تمكّننا مِن تقريرِ أنَّ عملاً عربيًّا بعينِه قد تُرجِمَ من الفارسية المتوسطة[178].

وتتمثلُ الأهميةُ الخاصةُ لتوسُّطِ الفارسيةِ المتوسطةِ في ترجمةِ النصوصِ اليونانيةِ إلى العربيةِ - والتي تمثّلُ بعضُ الهرمتيكا العربيةِ جزءًا منها - في أنَّ هذه النصوصَ قد وُضِعَت باليونانيةِ في فترةٍ مبكرةٍ نسبيًّا، في سياقٍ مختلِفٍ تمامًا عن سياقِ نَقلِ نصوصِ فلسفةِ وأطبّاءِ اليونانِ إلى العربيةِ الذي أنجزَه الآراميُّون والمسيحيون العربُ أساسًا بعد ذلك بقُرون. وبينما يظلُّ معظَمُ تأريخِ التَّلَقِّي الساسانيِّ للهرمتيكا محضَ افتراضاتٍ، فإنَّ الأدلّةَ الإشكاليَّةَ هذه تَقتَضِينا أن نَرضَى مؤقّتًا بالافتراضاتِ الوجيهةِ المُحتَمَلَة. والمؤكّدُ الآنَ أنَّ أقدمَ ظهورٍ لهِرمِسَ بالعربيةِ في القرنِ الثامنِ آتٍ من تُراثِ الفارسيةِ المتوسطةِ، لا اليونانية.

مخطوطاتها، قمينةٌ بأن توضحَ لنا ما بَقِيَ من ذلك النقلِ، قَلَّ أو كَثُرَ، وربما توضح كذلك أهميتَها العامةَ في تاريخِ العلم وثقافات العالَم القديم.

178- مازال إسهامُ (نَلّينو Nallino 1922) هو الأهمَّ إلى الآنَ في معرفة الترجماتِ العربيةِ من الفارسية المتوسطة.

الفصل الثالث: هرمس وصابئة حَرّان

أَصدَرَ الإمبراطورُ (ثيودوسيوس الأولُ) مَرسُومًا عامَ 391م يَقضِي بِجَعلِ المَسيحيَّةِ الدِّيانةَ الشرعيةَ الوحيدةَ للإمبراطوريةِ الرومانية. إذ ذاكَ حُظِرَت رسميًا تلك الممارساتُ الشعبيةُ الوثنيةُ التي كانت يومًا ما في القَلبِ من الحياةِ المَدَنِيَّةِ الرُّومانية، مِن قرابينَ وتعبُّدٍ لتماثيلِ الآلِهةِ واحتفالاتٍ عامةٍ تَتَّصِلُ بها[1]. في السنواتِ التاليةِ دُمِّرَت المعابدُ القديمةُ أو حُوِّلَت إلى كنائسَ، وسُنَّت تشريعاتٌ جديدةٌ مثَّلَت ضُغُوطًا على مَن ظَلُّوا يُمارِسُونَ الدِّينَ القديمَ، بحِرمانِهم تدريجيًا مِن حُقُوقِهم العاديّة. وقد حَقَّقَت جُهُودُ الحُكومَةِ الرُّومانيةِ – يُعَضِّدُها الضَّغطُ الاجتماعيُّ المُتَزايِدُ مِنَ الأغلبيةِ المَسيحِيّةِ الآخِذَةِ في النُّمُوِّ – نَجاحًا كبيرًا خلالَ عِدَّةِ أجيال. ودخلَت الوثنيَّةُ غسَقًا طويلاً كان آخِرُ ممثِّليها الهِلينيِّينَ المَشاهِيرِ فيه فلاسفةَ القرن السادس. وبحُلُولِ عام 529م وحُكم (چستينيان) كانت هناك قوانينُ تَفرضُ التعميدَ على الجَميعِ، كما تَفرِضُ مُصادَرَةَ أملاكِ مَن يَرفُضُون الانصياعَ لهذا الأمر. وأصبحَت مُمارَسَةُ الشعائرِ الوثنيةِ ضامنًا أكيدًا لعُقوبَةِ الإعدام. ورغمَ أنَّ ص!رامةَ تنفيذِ تِلكَ القوانينِ تباينَت مِن حالَةٍ إلى أُخرى، فإنَّها على الجُملةِ مَثَّلَت تهديدًا حقيقيًا قاتلاً للمُمارَسَةِ الوثنيةِ في الجُزءِ البيزنطيِّ الباقي مِن الإمبراطوريةِ الرومانية[2].

1- ثَمَّ مشكلاتٌ متعددةٌ كامنةٌ في استخدام المؤرِّخِ لكلمةِ (وثنية Pagan). وحين أستخدمُها هنا، أتبعُ بقدر الإمكانِ معاني المصطلَحِ ومرادِفاتِه في لُغاتِ المَصادرِ التي أُناقِشُها. وسأناقش هذه المصطلحاتِ واستخدامَها في العربيةِ في حينِها.

2- كلُّ سردٍ موجَزٍ لهذه القصّةِ يعتبَرُ بالتأكيدِ تبسيطًا مُخِلاً لتاريخٍ اجتماعيٍّ مُعَقَّد. لمقدماتٍ حولَه، انظر: Lane Fox 1986, MacMullen 1984 and 1997, and Chuvin 1990 على أن يُصَحِّحَها بخصوصِ مسألة حَرّان هذا الفصل). ولمن يريد نظرةً قريبةً إلى تفاوُت المناطق الرومانية في تلك القوانين المنسوبة إلى چستينيان، انظر: Trombley 1993-1995 2.81-97.

بِحُلُولِ القَرنِ السَّادِسِ، قَلَّ عَدَدُ وَثَنِيِّي الإمبراطوريةِ البيزَنطِيَّةِ نِسبيًّا، لكنَّ العبادةَ المحلِّيَّةَ لآلهةِ الأسلافِ بَقِيَت زَمَنًا أطولَ في بَعضِ المواقعِ التي تعذَّرَ فيها عمليًّا فَرضُ تلكَ القَوانينِ، رُبَّما بِدَرَجَةٍ أكبرَ ممّا يُعتقَدُ عادةً[3]. وإنَّ مِن أهمِّ المواقعِ التي عُمِّرَت فيها الوثنيةُ زَمنًا طويلاً بعدَ ظُهورِ المَسيحيّةِ مدينةُ (حَرّانَ) بسوريّة Carrhae. وقد أصبحَ صابئو حَرّانَ مَشهُورِينَ بِمُقاوَمَتِهم الصَّخرِيَّةِ لِلمَسيحِيَّةِ ومُمارَساتِ الاضطهادِ المَسيحِيِّ ضدّهم حتى القَرنِ السابعِ حيثُ غلبَ العربُ المسلمونَ على المَدينة. ونَجَحُوا في ظلِّ حكمِ الخُلَفاءِ العَرَبِ في التَّفاوُضِ على إكسابِ ديانتِهم هامِشًا مِنَ الشَّرعِيَّةِ، حتى إنَّ منهُمُ العُلَماءَ ورِجالَ البَلاطِ المَشهُورِينَ في الدَّولَةِ الإسلاميةِ، الذين سُمِحَ لهم بِمُمارَسَةِ طقوسِ القَرابينِ وتَقديسِ الكواكِبِ بينما هُم مِن رِجالِ حَضرَةِ الخَليفةِ نفسِه. أشهرُ هؤلاء هو (ثابتُ بنُ قُرَّة) الحَرّانِيُّ المُتوفّى عام 901م، الذي هاجرَ إلى بغدادَ وأصبَحَ هناكَ رياضيًّا مشهورًا ومُتَرجِمًا لِلكتُبِ اليُونانيةِ والسريانيةِ إلى العربية. وإنَّ مِن ذُرِّيَّتِه كثيرين بقوا على دِينِ آبائِهم بشَكلٍ ما لِما يُربُو على قَرنٍ، وأصبحُوا أطبّاءَ ومؤرِّخين وفَلَكِيِّينَ ارتبطُوا ببَلاطِ الخُلَفاء[4]. ويبدو أنَّ مُثَقَّفي بغدادَ كوَّنُوا من خلالِ هذه العائلةِ تصوُّرًا عَن الدِّينِ القديمِ السابقِ على المسيحيّةِ، وأنه لم يَكُن تَصَوُّرًا سلبيًّا تماما. يَردُ ذِكرُ صابئي البلاطِ هؤلاءِ في المَصادرِ العربيةِ حتى القَرنِ الحادي عَشَرَ، حيثُ إنهم بعد ذلك اعتنقُوا الإسلامَ دِينَ الأغلبية[5].

كان موقِفُ صابئةِ حَرّان الذي بَدا شديدَ الغُربَةِ نافِرًا للغايةِ في القرنَينِ العاشِرِ والحادي عشَرَ بجُذُورِهم الدينيةِ التي تَعودُ إلى العَهدِ البابليِّ القديمِ، كان موقِفًا جَذّابًا رومانسيًّا

3- Trombley 1993–1994. وفي سياق مناقشةٍ أخرى، يقدِّمُ (واطس 305–301 :Watts 2005) الدليلَ على وجود مجتمعاتٍ وثنيةٍ في عدة أماكن بالإمبراطورية البيزنطية خلال القرن السادس. كما يوضحُ كلٌّ من (موروني Morony 1984: 384–386) ودراسةِ (هامين أنتيلا Hämeen-Anttila) عن الزراعة النبطية Nabataean Agriculture (2006)) بقاءَ أنواعٍ مختلفةٍ من تعدد الآلهة في أرض الرافدين خلال العهد الساساني.

4- الفهرست للنديم Fihrist 331.23-24: أنشأ «ثابتُ بنُ قُرَّةَ رياسةَ الصابئةِ في هذا البلَد – يعني بغداد- في حضرة الخلفاء. ثُمَّ إنهم وصلوا إلى مكانةٍ رفيعةٍ آمنةٍ ونبغُوا». قارن: ابن أبي أُصَيبِعة Ibn Abı- Usaybi <a 1.215.

5- يقدم فرانسوا دي بلوا François de Blois, "S ābi>," EI2 8.672a–675a قائمةً بهؤلاء الوثنيين المتأخرين ونَسَبِهم، يعني صابئةَ بغداد، سنناقش نهايتهم في الفقرة 5.3 من هذا الفصل.

بالنِّسبَةِ لِكَثيرٍ مِنَ المُؤَرِّخين. رغمَ ذلك تَبقى المعلوماتُ بخُصوصِ عقائدِهم وممارساتِهم الفِعليّةِ شحيحةً للغاية، معتمِدةً على مَصادِرَ بَيِّنَةِ التَّحَيُّز، ممّا يَترُكُ المجالَ فَسيحًا للتأويلاتِ شديدةِ التَّبايُنِ والتخمين التاريخيِّ غيرِ المُنضَبِط. وإنه لَمِنَ اليسيرِ أن نتخيلَ الدينَ الحَرّانِيَّ لا يتغيَّر، لاسيَّما إذا أخَذنا بعَين الاعتبارِ طبيعتَه المُحافِظَةَ الجَلِيَّة. وفي الحقيقةِ ليسَ أمامَنا إلا التكهُّناتُ إذا ما أرَدنا أن نَطَّلِعَ على تطوُّرِ عقائدِهم وممارساتِهم عبرَ القُرون، ذلك التطوُّرَ الذي لم يَكُن فقط نتيجةَ محاولاتِهم السلبيةِ للتواؤُم مع الظروفِ الجديدة، وإنما كان نتيجةً كذلك لمُبادَرَاتِ مُعتنِقي تلك الدِّيانة. مِنَ المؤكَّدِ أنَّ وثنيتَهم في القرنَين الثامنِ والتاسعِ اختلَفَت عن وثنيةِ أجدادِهم الأقدَمين. لكن بسببِ المصادرِ الإشكاليَّةِ، لم يُخرِج لنا مؤرِّخٌ واحِدٌ وَصفًا مُرضِيًا لمُمارَساتِ وعقائدِ وثنيِّي الشَّامِ المتأخِّرينَ هؤلاء، ولا لتطوُّرِ تلك الممارساتِ والعقائد. الخُلاصَةُ أنَّ القليلَ مِنَ المعلوماتِ مؤكَّدٌ على الأقلِّ بخصوصِهم. منها أنهم عُرِفُوا وعَرَّفُوا أنفُسَه باعتبارِهم طائفةً متميِّزة. ومنها أنَّ الكلمةَ السريانيةَ التي استخدمَها (ثابتُ بنُ قُرَّة) للإشارةِ إلى دينِه كانت (حَنپوتَه)، وهي معادلةٌ في الحقيقةِ لكلمة Paganism بالإنجليزية، أي وثنية[6]، وقد استخدمَ المؤلِّفون المسيحيُّون الذين كَتَبوا بالسريانيةِ نفسَ الكلمةِ للإشارةِ إلى أعدائِهم الوثنيين. حسبَ الاتفاقِ الذي يكادُ يقتربُ من الإجماعِ بين التقاريرِ السريانيةِ والعربيةِ يَنطوي دِينُ الحَرّانِيِّين على عِبادَةِ الكَواكِبِ وعلى قرابينَ طَقسِيّة. وقد دَأَبَ الباحِثونَ المُحدَثُونَ على الرَّبطِ بين هذا الدِّينِ والدِّينِ البابليِّ والهلينستيِّ، وذلك على أساسِ الوَصفِ الذي تقدِّمُهُ تلك المَصادرُ التي تَذكُرُ أسماءَ بعضِ الآلهةِ السريانِ القُدامَى. وسواءٌ اعتبَرناه إحياءً للدينِ القديمِ أو إعادةَ تخيُّلٍ له، فإنه يَبقى نتاجًا لعمليةٍ إبداعيةٍ تَنطَوي على المُحاكاةِ والمواءَمَةِ مع كُلِّ جيلٍ جديد[7].

وقد اعتُبِرُ وثنيُّو حَرّانَ شديدي الأهمية لتاريخِ الهرمتيكا. فبالإضافة إلى المُنَجِّمين

6- كذا يُورِدُها (ابنُ العِبريِّ)، التاريخ السرياني .Syriac Chronicle، Bodleian MS Hunt. 52 facsimile 55v. a14, trans. 153 (where Budge renders it similarly as "heathenism").

7- استكشف (جرين Green 1992) الخلفيةَ البابليةَ في المحاولةِ الحديثةِ الوحيدةِ لسَرد تاريخ الدين الحَرّانيِّ، وكذا بنغري Pingree 2002. أما (هيارب Hjärpe 1972) فيقدِّمُ تحليلاً نقديًّا لا غِنى عنه للمصادر المؤرِّخة للهرطقاتِ التي تتناول دِينَ صابئةِ حَرّان.

الفُرسِ الذين أتَينا على ذِكرِهم في الفصلِ السابقِ، يَظَلُّ هؤلاءِ المجموعةَ الخاصَّةَ الوحيدةَ التي تداولَت أعمالاً مَنسُوبةً إلى هرمسَ ونقلَتها إلى العربية. وبحُلولِ القرنِ التاسعِ كان الحَرّانيُّون يَزعُمون أنَّ هرمسَ هو نَبِيُّ ديانتِهم. رغمَ ذلك، يُواجِهُ إثباتُ نقلِ الحَرّانيِّين لِلهرمتيكا إلى العربيةِ صعوبةً كُبرى، حيثُ لم يستطِع أحدٌ إلى الآنَ أن يُثبتَ أنَّ نَصًّا واحدًا باقيًا في العربيةِ منسوبًا إلى هرمس حَرّانِيُّ المنشَأ، بِمَعنى أنَّ مُمارِسًا حرّانيًا للديانةِ الوثنيةِ القديمةِ لتلكَ المدينةِ هو مَن كتبَه أو حافظَ عليه، سواءٌ كجزءٍ من نصوصِ الدِّيانةِ أو غيرِ ذلك. وإنَّ التأثيرَ البالغَ الذي يَفتَرِضُ بعضُ المؤرِّخين أنَّ الهرمسيةَ الحرّانيّةَ مارَستَه على الثقافةِ العربيةِ والإسلامِ لَيَفتَقِرُ إثباتُه إلى الدَّليلِ القاطعِ في هذه المرحلَة. ويَبقَى السؤالُ بعد ذلك: أَيُمكِنُ إثباتُ أنَّ أيَّ نَصٍّ هرمسيٍّ عربِيٍّ قديمٍ أو أيَّ عملٍ قديمٍ على الإطلاقِ ينتَهي إلى أصلٍ حَرّانِيٍّ على وَجهِ اليَقِين؟

1.3 مقدمةٌ لمشكلة الصابئة:

تبعًا لِروايَةٍ مَعرُوفَةٍ، يُقالُ إنَّ وثنيِّي حَرّانَ تَبَنَّوا اسمَ (الصابئة) خلالَ حُكمِ الخَليفةِ المأمونِ (833-813م)، في محاولةٍ منهم لإكسابِ ديانتِهم مكانةً آمِنةً في الدولة[8]. أطلقَ القرآنُ اسمَ

8- ويُقالُ إنهم كذلك غيَّرُوا لِباسَهم وتخلَّوا عن شعورِهم المُسدَلَةِ الطويلةِ ليتواءموا مع المُحيطِين بهم. ومنشَأُ حكايةِ تبنِّيهم اسم (الصابئة) هو ذلك التقريرُ الذائعُ بلسانِ (أبي يوسُف) وهو مسيحيٌّ أوردَ كلامَه النديمِ في الفهرست Fihrist 385.3–30 (Flügel 320.10–321.11). ويزعم (خفولزون Chwolsohn 1856: 1.140n4) أنَّ هذا الحَدَثَ كان عام 830م بالضبط. (followed by, e.g., Hjärpe 1972: 8). لكن من الواضحِ أنَّ حكايةَ (أبي يوسف) لهذا الحَدَث مُسَجَّلَةٌ بعد زمنِه المفترَضِ بمائةِ عامٍ تقريبًا، في زمن (سِنان بن ثابتِ بن قُرَّة) حيثُ يصحُّ (أبو يوسف) إلى (سنان) المتوفى عام 943م. ومن المهمِّ أن نأخذ في حُسبانِنا أنَّ دياناتٍ كثيرةً كانت تُمارَسُ في حَرّانَ، حيثُ كانَ هناك - حسبَ شهادةٍ من عام 772م يقدمُها كتابُ (تاريخِ زُقنين Chronicle of Zuqnin) المكتوبُ بالسريانيّةِ – "مسيحيون ووثنيون ويهود وسامريُّون وعَبَدَةُ النارِ والشمس، والمجوسُ، إلى جانبِ المسلمين الحرّانيين والمانَويّة". ترجمه (أمير هرّاك) trans. Amir Harrak 1999: 272–274. لكنّه ترجمَ كلمةَ (الحرانيين) إلى (الصابئة) وصححناها هنا إثباتًا للأصل الملتبِس. ويقتبسُ (بنغري Pingree 2002: 18) هذه الفقرةَ ويصحح النصَّ بحيث يقول (الحرّانيّين) دون أن يضيف ملاحظة. وكلمة الوثنيين (حَنِپا hanpe) في هذا النّصّ ربما تعني (الهيلينيين) أي الوثنيين اليونان، في مقابل (الحَرّانيين) أي الوثنيين السُّريان الذين سيتبنّى أبناؤهم اسمَ (الصابئةِ) ليس بعد. المسألة تفتقر إلى اليقينية، لكنَّ ما يبدو أنه محورُ الجُملة – أنَّ كل تلك المجموعات المختلفة وُجِدَ في مدينةِ حرّان في ذلك الوقت – واضحٌ بما يكفي.

الصابئين على إحدى المجموعاتِ الدِّينيةِ المشروعةِ في المُجتمَعِ العربيِّ إبّانَ ظُهورِ الإسلام. لكنَّ المعنى الأصليَّ المَقصُودَ بهذا الاسمِ يَبدُو أنه قد فُقِدَ في مَرحَلَةٍ مُبَكِّرةٍ من تاريخ الإسلام[9]. نجحَ الحَرّانِيُّون في تَبَنّي الاسمِ، وبهذا اتَّقَوا الاضطِهادَ المُحتَمَلَ لمُمارَسَتِهم الدِّينِيَّة. ثُمَّ دأبَت المَصادِرُ العربيةُ منذُ عَهدِ المَأمُونِ تقريبًا على إطلاقِ اسم (الصابئةِ) على وَثَنِيِّي حَرّان. لكنَّ هذه المجموعةَ الدينيةَ لم تَكُن الوحيدةَ التي عُرِفَت بـ(الصابئة)، فقد تبنّى مَندائِيُّو جَنُوبِ العِراقِ الاسمَ هُم الآخَرُون، ممّا أدّى إلى ذلك الجَدَلِ البَحثِيِّ المستمِرِّ حولَ ما إذا كان الصابئةُ الحقيقيُّون همُ المَندائيِّين أو الحَرّانِيِّين. وبحُلُولِ القرن العاشِرِ، كان اسمُ الصابئةِ يُطلَقُ على كلِّ الوثنيين الذين يُفترَضُ انتماؤهم إلى أيةِ حِقبَةٍ تاريخيةٍ، فالإغريقُ والرومانُ قبلَ المسيحيةِ والمصريُّون القدماءُ والبوذيُّون جميعُهم صابئة[10]. وبَقِيَ التحديدُ الدقيقُ للصابئةِ الذين ذكرَهم الله في القرآنِ مَثارَ جدَلٍ لم يَنقَطِع إلى الآنَ بين المفسِّرين المُسلمين ومؤرّخي ومُفنِّدي المذاهِب والنِّحَلِ والبِدَع.

لقد وضعَ (دانييل خفولزون Daniel Chwolsohn) أساسَ البحث الحديثِ عن الصابئةِ بدراستِه الكبرى ذات المُجَلَّدَين، المنشورة عام 1856م. ورغمَ الطبيعةِ الإشكاليةِ لبعض نتائجِها، إلا أنها مازالَت من أفضل مصادر هذا الموضوع، خاصةً أنها تجمعُ معظمَ الشَّواهِدِ المُتاحَةِ عن الصابئةِ في المصادر العربية. وتأتي فرادةُ إنجاز (خفولزون) مِن أنَّه عكفَ على عملِه هذا قبل طباعةِ معظم تلك النصوص، ومِن ثَمَّ فقد قرأ مصادِرَه في مخطوطاتِها الأصليةِ دُون فهارِسَ أو مراجِعَ نَصِّيَّةٍ حديثة. وقد حدَّدَ عملَه بدرجةٍ كبيرةٍ الأمرَين الأوفرَ حظًّا من الأهميةِ في الجِدال الدائرِ بخصوص الصابئة: مَن

9- «إنَّ الذين آمنوا والذين هادُوا والنصارى والصابئين مَن آمنَ باللهِ واليومِ الآخِرِ وعمل صالحًا فلهم أجرُهم عند ربِّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنُون». البقرة: آية 62. «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى مَن آمنَ باللهِ واليوم الآخِرِ وعمل صالحًا فلا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنون». المائدة: آية 69. «إن الذين آمنوا والذين هادُوا والصابئينَ والنصارى والمَجُوسَ والذين أشرَكُوا إنَّ اللهَ يَفصِلُ بينَهم يومَ القِيامَةِ إنَّ اللهَ على كُلِّ شيءٍ شَهيدٌ». الحَجّ: آية 17.

10- لاحظْ (خفولزون Chwolsohn (1856: 1.13)) بالفعلِ تعميمَ مصطلَح (الصابئة) على كل الوثنيين، القدماء والقروسطيين، بحلول القرن الحادي عشر (لاحظْ إيَرپا Hjärpe 1972, 3)) أنَّ هذا الطرحَ من الطُّروح الأساسية لخفولزون). وستظهَرُ في هذا الفصلِ أمثلةٌ عديدةٌ على هذا الاستخدامِ الذي كان مُكَرَّسًا تمامًا بحلول القرن العاشر في الحقيقة. انظر كذلك مُلحقَ هذا الفصل.

الصابئةُ المُشارُ إليهم في القرآن؟ وماذا كانت مُعتقَداتُ وممارساتُ صابئةِ حَرّان؟

كانت هناك محاولاتٌ عديدةٌ للإجابة عن السؤالِ الأول من خلالِ مقارباتٍ مختلفةٍ ومصادرَ عديدةٍ، أنتجَت إجاباتٍ على نفس القَدرِ مِن التبايُن. ربطَ الباحثون المُحدَثُون بين الصابئةِ من ناحيةٍ وكلٍّ من هذه المجموعات من ناحيةٍ أخرى: المندائيين[11]، الحنفاء (فَهِمُوا المُصطلَحَ باعتبارِهِ إشارةً إلى الغُنُوصِيِّين)[12]، السبئيين المسيحيين (من سبأ في جنوب جزيرة العرب)[13]، المانَوِيَّة[14]، المُغتَسِلَة Elchasaites[15] *، الغنوصيين الأركونيين أو الجُنود (طائفة مسيحية يهودية ذكرَها إبيفانيوس في القرن الرابع)[16] *،

11- Chwolsohn 1856; Gündüz 1994

12- Pedersen 1922: 390; Hjärpe 1972

13- R. Bell 1926: 60

14- De Blois 1995. وتبقى نظريةُ (دي بلوا) (1995: 51-52) التي تقولُ إنَّ المعنى الحقيقيَّ لاصطلاحِ (صابئة) هو المتحولون عقَدِيًّا) هي الأكثر إقناعًا في أصل التسمية إلى الآن. (cf. Margoliouth 1913: 519b; Genequand 1999: 126).

15- Buck 1984.

* Elchasaites طائفة مسيحية يهودية قديمة في بلاد الرافدَين السفلَى، في الإقليم الذي كان يسمَّى (أسورستان) ضمن الإمبراطورية الساسانية. واسمُ الطائفة مُشتَقٌّ من اسم مؤسسِها Elkhasai الذي يذكُرُه النديمُ في الفهرست باسم (الحسيح). ويعتقَد أنها مجموعةٌ جزئيّةٌ من (الإبيونيين Ebionites). والإبيونيُّون طائفةٌ أوسَع من المسيحيين اليهود وُجِدَت في القرون المسيحية الأولى، معناها بالعبرية (إبيونيم) أي الفُقَراء. وقد اعتَبَرُوا يَسُوعَ الناصريَّ هو المسيح الموعود، بينما انكروا ألوهيَّته وميلادَه العُذرِيّ، وأصرُّوا على اتّباع الشريعة اليهودية وطقوسِها. وقد آمن الإبيونيُّون بسِفرٍ واحدٍ فقط من الأسفار المسيحية اليهودية هو إنجيلُ مَتّى العِبريُّ مبتدئًا بالفصل الثالث، وقدَّسُوا يعقوبَ البارَّ James The Just أخا المسيح (المختلَف على نسبِه هو الآخَر) ورفضُوا (بولس الرسولَ) باعتبارِه مرتدًّا عن الشريعة. وتقترحُ تسميتُهم التي كرَّسَها آباءُ الكنيسةِ الأوائلُ - الذين رمَوهم بالهرطقةِ – أنهم رفعوا شعارَ الزُّهد. (المترجم)

16- Tardieu 1986

* الأركونيون Archontics طائفةٌ غنوصيّةٌ وُجِدَت في فلسطين وأرمينيا، وقد ظهرَت قُرب نهاية القرن الثاني. واسمُهم مشتقٌّ من اعتقادِهم أنَّ العالَم قد خلقَه سادَةٌ (أركوناتٌ Archons) أشرارٌ، هم خَدَمُ (الربُّ الخالق Demiurge) الذي يقِفُ بين البشَر والإله المتعالي الذي لا يُتوَصَّلُ إليه إلاّ بالعرفان Gnosis. هكذا يماثِلُ دورُ الأركونات مع دور (مقسِّمي الأرزاق أو موزِّعي الأقدار عند الإغريق Daimons الذين أورثوا اسمَهم اليونانيَّ للشياطين في الإنجليزية الحديثة). وإنها لَمِمّا يُمَيِّز كلَّ المذاهب الغنوصيّة على السواءِ ذلك

الحنفاء[17]، ووثنيّي حَرّان[18]. وأنا أميلُ إلى الاعتقادِ أنَّ الشخصيةَ الحقيقيةَ للمجموعةِ المقصودةِ في القرآنِ لا سبيلَ إلى معرفتِها على وجهِ اليقينِ في ظلِّ قصور الأدلَّة الذي نُعانيه بهذا الخُصُوص[19]. وقد أنجز (جُندُز Gündüz) مَسْحًا تأريخيًّا لِلمَصادِرِ العَرَبيَّةِ بِخُصُوص الصَّابئةِ، أوضحَ من خلالِه أنَّ المندائيين اعتُبِرُوا هُم الصابئةَ مُنذُ مُنتَصَفِ القَرنِ الثّامِنِ على الأقلِّ، لكنَّ هذا لا يُثبِتُ أنهم هُمُ المَقصُودُونَ بالصابئةِ في القرآنِ الذي نَزَلَ قبل هذا التاريخِ بقَرنٍ أو أكثَر[20]. هكذا لم تظهَر إلى الآنَ إجابةٌ مُرضِيَةٌ لكلِّ الأطراف المُتَجادِلَة. وإنَّ التبايُنَ الشديدَ في آراءِ الباحثينَ لَيُعَدُّ مُؤَشِّرًا على ضَرُورَةِ قِراءَةِ

الدورُ الذي تلعبه الأركونات السبعةُ الخالقةُ للعالَم، والتي تُعرَفُ إجمالاً بالـ(هبدوماد Hebdomad). أما الجنود Stratiotici (الجنود ترجمةٌ مقترَحَة) فهم مجموعةٌ جزئيّةٌ من البُربُوريين Borborites ، وهي طائفة وصفَها (إبيفانيوس من سلاميس Epiphanius of Salamis) في كِتابِه Panarion - الذي عَدَّدَ وفنَّد الهرطقات المسيحيةَ - بأنها طائفة مسيحية غنوصية مُنحَلّة، اسمها مشتقٌّ من الكلمة اليونانية Borboros أي الوَحل، وبهذا فربما كانت الترجمة الأنسب لاسمِهم (الأوساخ)!. أمّا اسم Stratiotici فمشتقٌّ من الكلمة اليونانية Stratos أي الجيش. وقد كان للبُربوريين عددٌ من الكتب المقدسة، منها (نوريا Noria) - الاسم الذي أطلقوه على زوجة نبيِّ اللهِ نُوحٍ عليه السلام - وإنجيلُ حَوّاء Gospel of Eve ورؤيا آدم Apocalypse of Adam وإنجيل التمام Gospel of Perfection. وقد دار كثيرٌ من نصوصِهم المقدسة حول شخصية مريم المجدلية. كذلك استخدموا نصوصًا مقدسةً منسوبةً لشيث بن آدم، إضافةً إلى العهدين القديم والجديد، رغم رفضِهم إلهَ العهد القديم باعتباره إلهًا زائفا. (Epiphanius of Salamis 26.6.1). (المترجم)

17- Genequand 1999: 123-127

18- Strohmaier 1996.

19- يعبِّر (سترومسا Stroumsa 2004: 335-341) عن شكوكٍ مشابِهَةٍ بخصوص نظريات الباحثين المُحدَثين حول حقيقة الصابئة.

20- Gündüz 1994: 22-52, esp. 24-25. لو صدقَ خبَرُ جمع كتاب الجِنزا Ginza المندائيِّ خلال الأعوام الخمسين الأولى من الحُكم الإسلاميِّ (Macuch 1965: 176-185)، فمن المحتمَل أن تكون السيادةُ الإسلاميةُ هي الباعثَ الحقيقيَّ على تدوين ذلك الكتاب المقدَّس، فربّما كان خَلقُ كتابٍ تشريعيٍّ محاولةً للَّحاق بـ(أهل الكتاب) المميَّزين في الإسلام، ولإضفاء الشرعيّةِ على المندائيّةِ في عيون المسلمين. وإذا صدقَ هذا الفرضُ، فربّما اكتسبَ المندائيّون اسمَ (الصابئة) في وقتٍ مبكرٍ من الحكم الإسلامي، لكن ليس من البداية. فافتراضُ أنهم اضطُرّوا لتأسيسِ كتابٍ تشريعيٍّ مقدَّسٍ ومِن ثَمَّ تبنَّوا هذا الاسمَ، هذا الافتراضُ يُقَوِّي نتيجةً مَفادُها أنهم ليسوا الصابئةَ المقصودين في القرآن. لوصفٍ مندائيٍّ يُشيرُ إلى نشاط نسخ المخطوطات المندائيّةِ قبلَ وعندَ مَقدَم العرب المسلمين، انظر: Buckley 1992: 40.

المصادرِ الأوَّليَّةِ بطريقةٍ أشملَ وأعمقَ نَقدًا وأكثر التزامًا بالترتيبِ التاريخيِّ، بدلاً من الإعجابِ بنتيجةٍ محتَمَلَةٍ بِشَكلٍ عشوائيٍّ ولَيِّ أعناقِ المَصادرِ لإنطاقِها بتلك النتيجة[21].
ولو أمكنَ العثُورُ على حَلٍّ لهذا السؤالِ، فيَجِبُ أن يفسِّرَ لنا هذا الحَلُّ كُلَّ الشواهِدِ المتضارِبَةِ التي استَعرَضناها، وأن يُحاوِلَ على الأقلِّ أن يَجمعَ كُلَّ مَصادِرِ المَعلُوماتِ القديمةِ والقروسطيّةِ حولَ الصابئةِ، بطَريقةٍ توضِّحُ تطوُّرَ الاصطلاحِ عبرَ الزمن. ومِن حُسنِ الحَظِّ هُنا أنَّه ليس من الضرورةِ أن نتعرَّف على صابئةِ القرآنِ، وإنّما يَكفِي أن نفهَمَ أصلَ الاصطلاحِ القُرآنِيِّ في العربية.

الأمرُ الثاني المهمُّ الذي ناقشَه (خفولزون) هو ديانةُ هؤلاء الحَرّانيَّةِ الذين عُرِفُوا فيما بعدُ بالصابئة. على أيِّ شاكِلَةٍ كانت وثنيتُهم تلك التي عُمِّرَت طويلا؟ تكمُنُ الإجابةُ في تأويلِ المَصادِرِ الإشكالية. في أُطروحَتِه المهمَّةِ عن هذا الموضوع، أوضحَ (يان إيَرپا Jan Hjärpe) أنَّ المعلومات التي وصلَتنا، والتي تِصفُ دِينًا حَرّانِيًّا مَبنِيًّا على عِبادَةِ النُّجُومِ، مُستقاةٌ في مُعظَمِها مِن تُراثِ تأريخِ الهَرطَقاتِ والمَذاهِبِ السُّريانيِّ المَسيحِيِّ، ويُمكِنُ تتبُّعُ مَصادِرِ هذه المعلوماتِ إلى القَرنِ العاشِر. وهو يَعتَبِرِ هذه المصادرَ خيالاً تمامًا جِداليًّا في المَقامِ الأوَّل[22]*. كما يحتجُّ (إيَرپا) في الوقتِ ذاتِه بأنَّ كثيرًا من التقاريرِ العربيةِ عن التعاليمِ الفلسفيةِ لصابئةِ حَرَّانَ تتَّصِلُ بسببٍ مِن عائلةِ (ثابت بن قُرَّة)، وهم صابئةٌ حرّانيون هاجَرُوا إلى بغداد، وأنَّ هؤلاء الحرَّانيِّين في عاصِمَةِ الإمبراطوريةِ اتّبَعُوا دِينًا أوثقَ صِلةً بالفَلسَفَةِ يَختَلِفُ عن ذلك الذي اعتُنِقَ ومُورِسَ في حَرّان نفسِها. وهو يقتَرِحُ بالتالي أنهم رُبَّما كانوا على مَذهَبٍ مُنشَقٍّ عن الدِّيانَةِ الحَرَّانِيَّةِ، وأنَّ مَرَدَّ

---

[21] يُعتَبَرُ بَحثُ (جندز Gündüz 1994) الأقربَ إلى الشُّمُول، ومِن الوجاهَةِ بمكانٍ أن نعتبِرَ حشدَ المصادرِ والآراء المتضمَّنَ فيهِ أساسًا لأيِّ بحثٍ مستقبَليٍّ، لكن لا يجبُ أن نُهمِلَ كذلك ملاحظاتِ (خفولزون) المُفَصَّلَةَ وتعليقاتِه الإضافيةَ رغم عدم مناسبة بعضِها للمقامِ.

[22] Hjärpe 1972: 43–45. ربما لا تكون المصادر على ذلك القَدر من الافتقارِ إلى المصداقيّة كما يزعمُ (إيَرپا). وهو على سبيلِ المِثالِ يبين (90–92) أن وصفَ كُلٍّ من المسعودي والدمشقي والشهرستاني للديانة الحَرّانِيّة متاحٌ من مصدَرٍ مشترَكٍ هو (الحارثُ بنُ سنباط) وهو مسيحيٌّ ملكانيٌّ من حَرّان، لكن لا يبدو ضروريًّا أن نَخلُصَ إلى ما خَلُصَ إليه (إيَرپا) مِن أنَّ هذا المصدر المسيحيَّ منحازٌ بالضرورةِ لدرجةِ افتقادِه الحَدَّ الأدنى من القيمة.
* الحارثُ بن سِنان (سيسن؟) بن سنباط: أهمّ ما يُعرَفُ عنه أنّه هو مَن نَقَلَ أسفارَ موسى الخمسةَ Pentateuch من النسخة السريانيّةِ السبعينية Septuagint إلى العربية.

هذا الانشقاقِ إلى اللاهوتِ الهرمسيِّ لثابتٍ وأتباعِه[23]. ففي رأيِهِ أنَّ مُعظَمَ المَعلوماتِ المُتاحةِ عن صَابِئةِ حَرّانَ - إن صَحّت - تَخُصُّ صابئةَ بغدادَ وحدَهم، أي ذُرِّيَّةَ وأقاربَ (ثابت). ورغمَ شُحِّ المَعلُوماتِ التي قد تفترِضُ انشقاقًا حقيقيًّا مِن النَّوعِ الَّذي يَقترِحُهُ (إيَرِپا)، يَبقَى افتراضًا له وَجاهَتُهُ أنَّ الصابئةَ في بغدادَ - وَهُم آنذاكَ قِلَّةٌ من الأُسَرِ المُتَّصِلةِ النَّسَبِ، مُحاطُون بمجموعاتٍ دينيةٍ أكبرَ بكثيرٍ - مارَسُوا عقائدَ وشعائرَ تَختَلِفُ عمّا دَأَبَ مَن ظَلُّوا بِحَرّانَ على ممارستِه، لاسيّما أنه يُفتَرَضُ فيمَن بَقِيَ بمَوطِنِه أن يَتَمَتَّعَ بحُرِّيَّةٍ أكبرَ في مُمارَساتِه المُمَيَّزَةِ بَينَ جِيرتِه وذويه. ففي رأي (إيَرِپا) إذَن، تَكونُ النتيجةُ الحتميةُ أنَّ الدِّينَ والمُمارَساتِ التقليديةَ لوَثَنِيِّي (حَرّانَ) لا سبيلَ أمامَ المؤرِّخِ لِمَعرِفَتِها عَمَلِيًّا. فالمَصادِرُ إمّا مُتَحَيِّزَةٌ بما يُفقِدُها مِصداقِيَّتَها، وإمّا تَصِفُ طائفةً مُنفَصِلَةً هِيَ طائفةُ (ثابتٍ) وذُرِّيَّتِه البَغدادِيَّة.

أمّا (ميشيل تارديو Michel Tardieu) فقد حاولَ في دراستِه المؤثِّرةِ التي يَكثُرُ الاقتباسُ منها أن يتغلَّبَ على تلك الصعوباتِ التي تفرضُها المَصادِر[24]، فأشارَ إلى أنَّ مؤلِّفًا عربيًّا مسلمًا واحدًا فقط ثبتَ أنه زارَ حرّانَ بنفسِه بينما صابئتُها على قَيدِ الحياةِ، ثُمَّ كَتَبَ عن خِبرَتِه تلك، وهو المؤرِّخُ المَسعُودِيّ. وهو يَزعُمُ أنَّ المَعلُوماتِ التي ساقَها (المسعوديُّ) عن الحَرّانيين مَوثوقٌ بها، إذ هي رِوايَتُه الشَّخصِيَّة. وتَبقَى جُذُورُ المُشكِلَةِ إذَن في التأويلِ الدقيقِ لكلماتِ المسعودي. على هذا الأساسِ بَنَى (تارديو) نظريةً وَجِيهَةً حاولَ مِن خِلالِها أن يُوضِحَ أن عددًا مِن الحرّانِيِّين كانوا في الحقيقةِ

23- Hjärpe 1972: 35-39 بعد مناقشةٍ مشابهةٍ بَسطَها (خفولزون). وربما كان تقريرُ اختلافات التعاليمِ بين (ثابتٍ) وبقية الحرانيين اختلافًا لاحِقًا إلى حدٍّ ما، لفصل ذريّة (ثابتٍ) عنهم بدرجةٍ ما، ويمكننا ان نعثُرَ على أتمّ صيغةٍ لهذا التقريرِ في سيرة (ثابت بن قُرّة) كما يسوقُها (ابنُ خِلِّكان) (1.313.8-14): «وجرى بينه وبينَ أهلِ مذهبِه أشياء أنكروها عليه في المذهب، فرفعوهُ إلى رئيسِهم فأنكرَ عليه مقالتَه، ومنعَه من دُخولِ الهيكَلِ، فتابَ ورجعَ عن ذلك، ثُمّ عادَ بعدَ مُدّةٍ إلى تلك المقالةِ فمنعوه من الدخولِ إلى المَجمَعِ، فخرجَ من حرّان ونزلَ (كفرتوثا) وأقامَ بها مُدّةً إلى أن قدمَ (محمد بنُ موسى) من بلادِ الرُّومِ راجعًا إلى بغداد فاجتمعَ به فرآه فصيحًا فاستصحبَه إلى بغداد وأنزلَه في دارِهِ ووصلَه بالخليفةِ فأدخَلَه في جُملةِ المنجِّمِينَ، فسكنَ بغدادَ، وأولادُ الأولادِ وعَقِبُهُ بها إلى الآن». أمّا الجزءُ الثاني الذي حُذِفَ منه خبرُ خلافِ ثابتٍ مع الحرّانيين في التعاليمِ فقد اختُزِلَ بالفعل في الفهرست للنديم Fihrist (331.22-23) المكتوب عام 987م، فمن الواضح أنه كُتِبَ بعد وفاةِ (ثابتٍ) عام 901م.

24 Tardieu 1986

أفلاطونيِّين، وأنهم في زَمَنِ المسعوديِّ كانوا يُسانِدُون أكاديمِيةً أفلاطونيةً بناها هناك في القرنِ السادسِ آخِرُ الفلاسفةِ الهلينيين عَقِبَ عودتِهم مِن إقامَتِهم في فارسَ ضُيُوفًا على كسرو الأَوَّل). ولا أتّفِقُ مع هذه النظريةِ التي سأتناوَلُها بالمُناقَشَةِ لاحِقا.

وتبقى أسئلةٌ كثيرةٌ عن طبيعةِ الوثنية الحرّانيّةِ في ظلِّ حُكمِ المُسلِمين. وينقَسِمُ الباحثون حولَ هذا الأمرِ انقسامَهم حولَ تحديدِ المَقصودِ بالصابئةِ في القرآن. هل كان صابئةُ حَرّانَ عَبَدَةَ نُجومٍ[25]، أم أفلاطونيِّين أم أفلاطونيِّين مُحدَثِين[26]، أم غُنُوصِيِّين أم هرمسِيِّين[27]، أو رُبَّما كان دينُهم مزيجًا من الأفلاطونيَّةِ والهرمسيةِ[28]، أم غيرَ ذلك[29]؟! وهل كان هناك طائفتان مختلفتان من صابئة حرّان: حرانيةٌ وبَغدادية؟ لا نستطيعُ الإجابةَ عن كل هذه الأسئلةِ هنا، لكنَّ مشكلةَ هرمسيةِ الحرّانيين المزعومةِ المُعقَّدَةَ هذه تُملِي علينا أن نتناولَها بالبَحثِ في هذه الدراسةِ عن هِرمِسَ العَرَبي. في المقدمةِ أوضَحتُ أنَّ مُصطَلَحَ (هرمسيٍّ) استُخدِمَ حديثًا بِشَكلٍ فَضفاضٍ ليَصِفَ مُؤَلِّفين مُختَلِفين بالعربيةِ دُونَ تَحديدٍ لِمَعنَى المُصطَلَح. ويَصدُقُ هذا على ما نَحنُ بصَدَدِه الآن: فلأنَّ الهرمسيةَ ظلَّت مَوضوعًا لِجَدَلٍ طَويلٍ، نَجِدُ أنفُسَنا مَدفُوعِينَ إلى اطِّراحِ المُصطَلَحِ بالكاملِ الآنَ حيثُ إنَّه لم يُعَرَّف أبدًا بما يَكفي لِدراسَةِ التُّراثِ العربي. لِذا، بدلاً من

25- وَثَقَ (خفولزون Chwolsohn 1856) وكثيرون بَعدَه بالمَصادِرِ العربيةِ ثقةً عمياءَ وقَبِلُوا وَصفَها للحرّانيين بأنهم عَبَدَةَ نجوم.

26- يزعمُ (إيرپا Hjärpe 1972) أن الحرانيين الذين رحلوا إلى بغدادَ كانوا أفلاطونيين مُحدَثين. بينما يزعم (تارديو Tardieu 1986) أنَّ الأفلاطونيين مكوِّنٌ من مكونات المجتمع الحرّانِيِّ منذ القرن السادس.

27- ليس بيْنَ مَن يقترحون أنَّ صابئةَ حرّانَ كانوا هرمسيين مَن يقدِّمُ تعريفًا لهذا المصطلِح في سياقِ التراث العربِيِّ أو في أيِّ سياقٍ آخر. فيقولُ (ماركيه Marquet 1966: 55) ما ترجمَتُه: «كان الحرانيون في الحقيقةِ قَطعًا هرمسيين وأفلاطونيين مُحدَثين» أما (إيرپا Hjärpe 1972) فقد اعتبَرَ الديانة الحرانية الأصليةَ هرمسيةً غنوصية.

28- يزعمُ (آدو Hadot 2007: 53-56) أن الأفلاطونية التي ورثَها الحرانيون كانت قد تشَرّبَت الهرمسيةَ قبل ذلك بكثير.

29- يقول وولبردج Walbridge 2001: 38: "يبدو أنَّ الديانةَ القمريةَ الحرّانيةَ تطورَت إلى طائفةٍ هرمسيةٍ تعبُدُ الكواكب. أما خيالُ (كوربان H. Corbin 1950) فقد خلقَ من مصادرَ اختارَها عشوائيًّا من عصورٍ مختلفةٍ دينًا صابئيًا حرّانيًّا لم يُسبَق إليه. ويحاول محمد عبد الحميد الحمد 1998 محاولةً غير مقنعةٍ أن يُثبِتَ أنَّ إخوانَ الصَّفا كانوا صابئةً حَرّانيين.

مُحاوَلَةِ تَسمِيَةِ الحرانيين هرمسيِّين أو غيرَ ذلك - حيثُ إنَّ مثل تلك الأسماءِ لا تَشرَحُ شيئًا بخُصوصِ مُعتَقَداتِهم وطقوسِهم، وحيثُ إنه لا وُجُودَ لِمَصدَرٍ عربيٍّ واحدٍ يُسَمِّيهم بهذا الاسمِ - سَأحصُرُ مُهِمَّتي في البَحثِ عن أعمالٍ مَنسُوبَةٍ لِهرمِسَ بَينَ الحَرّانِيِّين. فَلَو ثَبَتَ أنَّ هؤلاء الوَثَنِيِّين السُّريانَ استَخدَمُوا بالفِعلِ كُتُبًا مَنسُوبَةً إلى هرمسَ، فَسَيَجُوزُ حينئذٍ أن نسميَهم هرمسيين بمعنىً ما. ربما سيكونُ بمقدورِنا أن نعثُرَ على مصطلَحٍ أكثرَ مُناسبَةً لوصفِ الحرانيين فقط بعد أن نُلِمَّ بمعتقداتِهم، رغمَ أنَّ هذا الشرطَ ربما يكونُ مستحيلَ التحقُّق، خاصَّةً إذا كان دِينُهم أقربَ إلى المُمارَساتِ الطَّقسِيَّةِ الخالِصَةِ مِنهُ إلى النَّسَقِ الفَلسَفِيِّ الواضِح.

2.3 مدرسة أفلاطونية حرانية؟

يحتاجُ افتراضُ (تارديو) وجودَ مدرسةٍ أفلاطونيةٍ في حَرّانَ استمرَّت منذ القرنِ السادسِ إلى العاشرِ إلى مزيدِ انتباهٍ من جانبِنا هنا, حيث إنه يَنطَوِي على افتِراضِ وُجُودِ مَعهَدٍ تعليميٍّ قد يُتَصَوَّرُ أنَّ الكُتُبَ اليونانيةَ القديمةَ - وبينها الهرمتيكا - حُفِظَت فيه باستمرار. ورغم أنَّ هذا الافتراضَ يَبدُو الآنَ مُثِيرًا للجَدَلِ على أحسَنِ تَقدِيرٍ، إلاّ أنَّ عددًا من الباحثين قد دأبَ على ذِكرِه بصِفَتِه مَرجِعِيَّةً موثوقةً في الأعوامِ العِشرِينَ الأخيرة. ورَغمَ ما تعرَّضَ له مِن تَمحِيصٍ نَقدِيٍّ في مَطبُوعاتٍ عِدَّةٍ، مازالَ البَعضُ يُدافِعُون عنهُ باستِماتَةٍ إلى وَقتٍ قريبٍ، خاصةً آدو I. Hadot.[30] ويظَلُّ نَقلُ الحرّانيين المَزعُومُ

30- عرض (تارديو) الحُجَج الأساسية لهذه النظرية Tardieu 1986, supplemented by 1987. ومن أمثلة الإصدارات التي ترفضُ أو تكررُ أو تَبسُطَ فرضيةَ (تارديو): Monnot 1986: 5; Hadot 1987, 1990: 280-289, 1996: 28-50, 2001: xiii-xxxiii, and 2007; Chuvin 1990: 11 and 139-141; Athanassiadi 1993: 24-29; Thiel 1999; and Vallat 2004: 19-23 (but not entirely: 19n2 ويقدم (لامير وفوكس Lameer 1997 and R. Lane Fox 2005) تصحيحاتٍ مهمةً أقبَلُ معظمَ لا كُلَّ تفاصيلِها وأبني عليها هنا. أما (جوتاس وجينيكوا Gutas 1999: 156n2 and Genequand 1999: 114-115 and 124-125) فلا يتفقان مع فرضية (تارديو). ويطلبُ (إندرس Endress 1990: 10n24) المزيد من الأدلّة لإثباتِها. فيما يبسُطَ (جرين وبريتن وبرينان Green 1992: 168 and Brittain and Brennan 2002: 3-4) أسبابَ عدم اقتناعِهم. يعتبر (شيبارد Sheppard 2000: 841-842) الأدلّة غير كافية. تنتقد (لونا Luna 2001) حَجَجَ (تارديو) و(ثيل) بالتفصيل، مركِّزَةً على إساءة تأويل الشواهد اليونانية. يتفق (سترومسا Stroumsa 2004: 338-340) مع

الكتبِ الهرمسيةِ مُحتمَلاً طالما افترَضْنا أنّ الأفلاطونيين أو الأفلاطونيين المُحدَثِينَ المُفترَض وجودُهم في حَرّانَ احتفظُوا بكتُبٍ هرمسية[31].

لقد طَوَّرَ (تارديو) نظريتَه ابتداءً من إعادةِ تقييمٍ نقدِيٍّ لدراسةِ (إيربا)[32]. وهو يقبل تمييزَ (إيربا) بين نوعينِ مِن الحَرّانيين، أحدُهما أكثرُ نزوعًا إلى الفلسفةِ من الآخَر. لكنه بدلاً مِن التعامُلِ معهما باعتبارِ إحداهما جماعةً حرّانيةً تقليديةً والأخرى طائفةً منفصلةً مِن المُفكِّرينَ في بغداد - كما فعل (إيربا) - يُموضِعُ (تارديو) الانقسامَ بين الجماعتَينِ المُفترَضَتَينِ في مدينةِ (حرّانَ) نَفسِها، لا في مَوضِعَينِ مُتَباعِدَين. وأساسُ تفسيره هذا يَكمُنُ في ادِّعائِهِ وُجودَ مُؤَسَّسَةٍ تعليمِيَّةٍ قديمةٍ - هي في الحقيقةِ أكاديميةٌ أفلاطونيةٌ - بَقِيَت في حَرّانَ زمنًا طويلاً بعدَ مَجيءِ الإسلامِ إلى القَرنِ العاشِر. وتكمُنُ جاذبيةُ هذه النظريةِ للمؤرِّخِ في أنَّ مدرسةً كهذه يَبدُو مَحضُ وُجودِها عاملاً مُساعِدًا في تفسيرِ إحياءِ الفلسفةِ اليونانيةِ بالترجمةِ العربيةِ، بِصِفَتِها امتدادًا مُباشِرًا للعُصورِ القديمةِ السابقةِ على الإسلام.

وتعتمدُ محاولةُ (تارديو) إثباتَ أنَّ هذه المدرسةَ كانت في حرّانَ تحتَ حُكمِ المُسلمينَ على تأويلِ شاهِدَين أساسيَّين بالعربية[33]. أوَّلُهما جُزءٌ مِن وَصفِ (المَسعُودِيِّ) غيرِ

بوتيس ولامير). أما (واطس Watts 2005) فينقد فرضية (تارديو) بخصوص استقرار الفلاسفة في (حرّان) القرنِ السادس، ويقدِّمُ بديلاً لها. فيما يقدِّمُ (آدو Hadot 2007) ردودًا سريعةً على عِدَّة اعتراضاتٍ على الفرضية، لا يزيد بعضها على ترديد حَجَج (تارديو) (لم يصادِف فيما يبدو بحث فوكس Lane Fox 2005 الذي كان أحدثَ من بحث في الحُسبان. يقبَلُ (بنغري Pingree 2002) حُجَجَ (تارديو) بشكلٍ أساسيٍّ ويرفضُ نقدَ (لامير) لها على أساس أنه «يتجاهلُ حقيقةَ مقابلتِه رِجالاً هناك في مجمَعٍ لها، وأنهم أخبروهُ صِدقًا بأنَّ النقوشَ السريانيةَ التي على عتبة البابِ ما هي إلا اقتباساتٌ من أفلاطون» (10n10). للمزيدِ عن هذا المَجمَع ولنقد فهم (بنغري) للحرانيين، انظر ما يلي من هذا الفصل.

[31] هكذا يجعلُ (آدو Hadot 2007: 53–56 and 103) أفلاطونيتَهم المُحدَثَةَ المُفترَضَةَ أساسًا لهرمسيتِهم المزعومة.

[32] Tardieu 1986: 3-11. من إسهاماتِ (تارديو) الإيجابيةِ هنا مُساءَلَتُه تسميةَ الحَرّانيين (غنوصيين).

[33] يحتَجُّ (تارديو) لنظرية المدرسة الأفلاطونية المؤسسة في حرّان في القرن السادسِ كذلك بأدِلَّةٍ يونانيةٍ تحدّى صحتها كلٌّ من (لونا Luna 2001) و(واطس Watts 2005)، ويعترض (آدو Hadot 2007) على هذَين. ونقاشُنا الحالي يَركِّزُ أساسًا على البيانات العربيةِ التي مَثَّلَت مُنطلَقَ (تارديو).

المُتَرابِطِ لِصَابِئَةِ حَرَّانَ ومَجمَعِهِم[34] في القَرنِ العاشِر، بناءً على زيارتِه الشخصيةِ للمَدِينة. هكذا يقولُ المَقطَعُ: «ولهذه الطائفةِ المَعروفةِ بالحرانيين والصابئةِ فلاسِفَةٌ، إلا أنهم مِن حَشَوِيَّةِ الفلاسفةِ وعَوَامِّهِم مُبايِنُونَ لِخَوَاصِّ حُكَمَائِهِم في مذاهِبِهِم[35]، وإنما أضفناهم إلى الفلاسفة إضافةَ سَبَبٍ لا إضافةَ حِكمَةٍ، لأنهم يُونانِيَّةٌ، وليس كلُّ اليونانيِّين فلاسفةً، إنما الفلاسفةُ حُكماؤُهم.

ورأيتُ على بابِ مَجمَعِ الصابئةِ بِمَدِينَةِ حَرَّانَ مَكتُوبًا على مِدَقَّةِ البابِ بالسُّريانيةِ قَولاً لأفلاطونَ فَسَّرَهُ مَالِكُ بنُ عقبونَ وغيرُهُ مِنهُم وَهُوَ (مَن عَرَفَ ذاتَه تألَّهَ) وقد قالَ أفلاطونُ (الإنسانُ نَباتٌ سَماوِيٌّ، والدَّليلُ على هذا أنه شَبِيهُ شَجَرَةٍ مَنكُوسَةٍ أَصلُها إلى السَّماءِ وفُروعُها في الأَرض)». ثُمَّ يُضِيفُ (المَسعُودِيُّ) إنَّ هُناكَ تعاليمَ كثيرةً منسوبةً لأفلاطونَ عن الرُّوح.

ويبدأُ (تارديو) بَحثَه بِفَهمٍ خاطِئٍ لِلجُملَةِ الأُولَى. حيثُ يَفهَمُ الضَّمِيرَ المُتَّصِلَ في عِبارَةِ (خَوَاصّ حُكمائِهِم) باعتبارِه عائدًا على الحَرّانيين، لا على الفلاسفةِ وهو المعنى الحقيقي[36]. هكذا حسبَ تأويلِه، تختلفُ تعاليمُ فلاسفةِ الحَرّانيين عن تعاليمِ خواصّ حكمائهم[37]. ويدفعُه هذه الفَهمُ إلى إدخالِ فِرقَتَينِ مُمَيَّزَتَينِ بَيَن مُجتَمَعِ الحَرّانِيين الحُكَماء (فرقة أدنى منزلةً) والفلاسفة (أعلى منزلة)، أو بصياغةٍ أخرى: «أتباع الديانة الوثنية للمدينة، والحكماء بالمعنى الدقيق، وهو وارثو فلاسفة اليونان»[38].

كذا أشارَ (چوپ لامير Joep Lameer) إلى اعتراضٍ خطيرٍ على قراءةِ (تارديو)، غير ذلك المتعلِّقِ بإساءةِ فَهمِه للضميرِ المُتَّصِلِ المُشارِ إليه آنفا. لُبُّ هذا الاعتراضِ أنَّ أغلبَ

34- نجد هذا في مروج الذهب للمسعودي (ed. Pellat §§1394–1395 = 2.293.1–8, trans. 2.536–537) وهو عملٌ أتمَّه بين عامَي 943 و956م. (Charles Pellat, "al-Mas<u- dı-," EI2, 6.784a–789a).

35- مصطلح (الحشوية) استخدمَه بعض فرَق المسلمين للاستخفاف بغيرِهم ممّن أصُروا على الفهم الحرفيّ لنصوص القرآن والحديث، أي أولئك الذين جمعوا التراث الإسلاميّ دون قدرةٍ على فهمه وتأويلِه. والمعنى هنا أنَّ الحرانيين اتبعوا نفس دين الفلاسفة لكنهم عاجزون عن فهمِه وتأويلِه بطريقةٍ ذكية. See "H ashwiyya," EI2, 3.269b

36- أشارَ إلى ذلك أولًا لامير Lameer 1997: 187–188 ثم فوكس Lane Fox 2005: 235–236.

37- Tardieu 1986: 17–18.

38- Tardieu 1986: 17–18. وقد أثار (لامير Lameer 1997: 188) نفس الاعتراضات. كما لا يناقش نقد (تو (2007: 59–60)) هذه النقطة بالتحديد.

مخطوطاتِ هذا النَّصِّ – كما لاحَظَ (خفولزون) – لا تُثبِتُ (لامَ الجَرِّ) في بدايةِ الجُملَةِ "وبهذه الطائفةِ...". ولأنَّه لا يُوجَدُ تحقيقٌ نَقدِيٌّ مُرضٍ لِلنَّصِّ، اتبَعَ (تارديو) القِراءةَ التي وَجَدَها مَطبُوعَة. رَغمَ هذا، فلو اتَّبَعْنا البَدِيلَ الأَنسَبَ لِقراءةِ النَّصِّ مع (لامير) نستفهِمُ أنَّ "هذه الطائفةَ المعروفةَ بالحرّانيِّين تتَكَوَّنُ مِن فلاسِفَة". وهذه الجُملَةُ التي يَنقُصُها حَرفُ جَرٍّ واحدٌ في أولِها لا تدعُ لنا مجالاً لافتراضِ وُجودِ أكثر من مَجموعةٍ حرانيَّةٍ واحدة[39]. في مَقطَعٍ آخَرَ مِن (مُروجِ الذَّهَبِ) يُكَرِّرُ (المَسعودِيُّ) ما قالَه بالحَرفِ الواحدِ دون لَبسٍ، حيث يُشِيرُ إلى "صابئةِ حَرّان الذين هُم مِن عامّةِ اليونانِ (الهلينيين) مِن حَشَوِيّةِ وَارِثِي الفلاسفةِ القدماء". يَقطَعُ هذا الشكَّ باليقينِ مِن أنَّ قراءةَ (لامير) هي الصحيحة[40]. وحتى لو تجاهلنا هذا الدليلَ، فإن كلماتِ (المسعوديِّ) التاليةَ لتلكَ الجُملَةِ - في المَقطَعِ مَحَلِّ المُناقَشَةِ هنا – تُخَطِّئُ تأويلَ (تارديو)، حيثُ تبيِّنُ خُلُوَّ (حَرّانَ) مِنَ الفلاسِفَةِ الحَقِيقِيِّينَ في رأيه: «وإنما أَضَفناهم إلى الفلاسفةِ إضافةَ سَبَبٍ لا إضافةَ حِكمَةٍ، لأنهم يونانيةٌ، وليس كل اليونانيين فلاسفةً، إنما الفلاسفةُ حُكَماؤُهم». وكلمةُ (اليونانيّ) في التُّراثِ العربيِّ مُكافِئةٌ لِكَلِمَةِ (هِلِينيٍّ Hellene) في الاستخدامِ البيزنطيِّ المُعاصِرِ له، ولها نَفسُ المَعنيَينِ المُتَداخِلَينِ: إمّا إغريقيُّ الأَرُومةِ لكنَّه غَيرُ مَسيحِيٍّ[41]، أو بِشَكلٍ أوسَعَ، وَثَنِيّ"[42]. ولأنَّ وَثَنِيِّي اليُونانِ كانوا قد أصبَحوا شيئًا مِن قَبيلِ الماضي

39- Lameer 1997: 187-188. في المقابل تُعوِّلُ (آدو Hadot 2007: 59-60) كثيرًا على رفض القراءة التي يفضِّلُها (لامير) ذات الحرف الواحد الساقط، على أساسِ أنَّ تحديدَ المخطوط الأصلي (الأب) Archetype يتمُّ بناءً على جودة المخطوطات لا عددها، وشجرة المخطوطات Stemma Codicum هي المَنُوطَةُ بتقريرِ أيِّ المخطوطاتِ وأيٍّ من قراءاتها لها قيمةٌ أكبر. وكل هذا صحيح. رغم هذا، فهي تَخلُصُ من ذلك إلى أنَّ قراءة (لامير) تفتقرُ إلى القيمة! حتى في ذلك تتجاهلُ اعتبارًا شديد الأهمية: أنَّ القراءة التي تفضِّلُها هي- قراءة (تارديو) – المبنيةَ على قِلَّةٍ من المخطوطات، بافتقارِها إلى التحقيقِ النقديِّ الكافي، تعتبَرُ هي الأخرى اعتباطيّة. والغريبُ أنها لا تلتفتُ إلى أي جزءٍ من هذا من مناقشة (لامير) التي واجَهَت تأويلَ (تارديو) لهذا المَقطَعِ في نقاطٍ أخرى بارزة.

40- مروج الذهب (Pellat §219 = 1.109.1-2): «الصابئةُ من الحرانيين وهم عوامُّ اليونانيين وحشويّةُ الفلاسفة المتقدمين». وكلمة (عوامّ) مفتاحيةٌ هنا حيث تشيرُ إلى الجُموعِ غيرِ المتعلمين أو الجُهَّال.

41- اعتبَرَ المفكرون المسيحيُّون أنفسَهم عِرقًا مُنفَصِلًا غيرَ هلينيٍّ، حتى أولئك الذين لا يَتحدثون إلا اليونانية. عن تطور هذه الحكاية انظر Lechner 1955 andmore recently A. P. Johnson 2006.

42- يمكننا إيضاحُ تطوُّر استخدام كلمة (هليني) اليونانية في القرن التاسع بحيث تعني فقط (وثنيًّا)، من خلال إبراز

في زمنِ تلك الكتاباتِ العربيةِ، فإنَّ كلمةَ (يونان) كانت تُشيرُ إلى إحدى الأُمَمِ الغابرةِ في التاريخِ القديمِ، وهي أُمَّةٌ قد أخرجَت فلاسفةً مُهِمِّينَ كما عَرَفَ مُؤَرِّخو العَرَبِ، لكنَّ الرُّومَ قد غَلَبُوها وحَلُّوا مكانَها مِن قديمٍ، وهي إمبراطوريةُ الرُّومِ البيزنطيِّين المسيحية. في الحالةِ التي بينَ أيدِينا، يَكشِفُ (المَسعُوديُّ) عن وَعيِه بالتباسِ الكَلِمَةِ حِينَ يُحاوِلُ أن يُوضِحَ ما يَعنيهِ، لكنَّهُ يَفعَلُ ذلك بأسلُوبِهِ الضَّبابيِّ المُمَيَّزِ: الحَرّانيون فلاسفةٌ، لا بالمعنى الدقيقِ للكلمةِ، بل مِن حيثُ إنهم ذُرِّيَّةُ الهلينيينَ الوثنيينَ القُدامَى، فهم بالتأكيدِ ليسوا فلاسفةً بسبَبِ الحِكمَةِ. فالتمييزُ هنا ليسَ بين عامّةِ الوثنيين وفلاسفةِ الوثنيين كما يدَّعي (تارديو)، باعتبارِهما مَجمُوعَتَينِ مُختَلِفَتَينِ في (حَرَّانَ)، وإنما بين مَجموعَتَينِ منتَمِيَتَينِ إلى تَصنيفٍ عِرقِيٍّ تاريخيٍّ واحدٍ هو الهلينيُّون. فالمسعوديُّ يَستَبعِدُ الحرّانيينَ مِن صُفوفِ الفلاسفةِ الحقيقيِّين رغمَ نَسَبِهم الوثنيِّ الهلينيِّ[43].

يتحولُ (تارديو) بعد ذلك - معتقِدًا أنَّه قد اكتشفَ مجموعةً خاصةً من مُمارِسِي

ترجمتِها العربية إلى كلمة (أَمَمِي) التي تعني أيضًا (وثنيًّا)، كما في الترجمة العربية لكتاب (پولس) إلى الكولوسيين Paul's Epistle to The Colossians (Ullmann 2002–2007: 1.234). وقد عَرَّفَ (بَر بهلول Bar Bahlul 2.764)) مؤلف المُعجَم السرياني العربي كلمةَ (حَنپا hanpa) في القرن العاشر بأنها تعني (الوثني)، وأضافَ (في اليونانية: هليني Hellenios)، كما يعبَّرُ عنها بالعربيةِ في عبارة (الحنيف الجاهل). ومن المُثيرِ أنَّ (سنان بن ثابت الصابئيّ كان أحدَ مصادر هذا المُعجَم. (Bar Bahlu- l 2.734.3; cf. 3.xxiv) رغم أنه لم يُذكَر في مادة (حنپا) المُشارِ إليها. وقد أشارَ (پروكوپيوس Procopius) في القرن السادسِ بالفعلِ إلى تعميم الكلمة اليونانية (De bellis 1.20): "حيثُ عرفَ أن يهودًا كثيرينَ وغيرَهم ممّن يقدسون الدين القديمَ الذي يسميه الناسُ اليومَ (الهلينيّ) من الحِميَرِيِّين في الأرض المُقابِلَة (اليَمَن) كانوا يعامِلون المسيحيين هناك بمزيدِ خيانة...". في هذا الشاهد، حتى الحِميَرِيُّون من جنوب جزيرة العرب يتبعون الدينَ (الهلينيّ) أي الوثنيَ متعدد الآلِهة، ولا يعني هذا أنهم من أَرُومَةٍ يونانية.

43- قارن: Genequand 1999: 114–115. ويزعمُ (فالا Vallat 2004: 19–23) أنَّ كلمةَ (يونانيين) كانت تعني على الأقلّ في بعض الحالاتِ (أفلاطونيين). لكنَّ الجزء الأخيرَ من المعادلة لا يَثبُتُ للنقد، فـ(فالا) يذكرُ قِلَّةً قليلةً من الشواهِدِ على صحّته، وليس مِن بين تلك الشواهِدِ ما يُثبِتُ على وجهِ اليقينِ أنَّ كلمة (يونانيين) كانت تعني (أفلاطونيين) أبدا، وهو تأويلٌ يتطلَّبُ لتصديقِهِ أن نتجاهلَ أمثلةً لا حَصرَ لها لاستخدام الكلمة في التراث العربي. رغم ذلك، تقتبِسُ (آدو Hadot 2007: 56–69) رأي (فالا) محاوِلَةً بذلك دَعمَ نظرية (تارديو) بإضفاء صفة (أفلاطونيين) على اليونانيين الذين وصفَهم المسعوديُّ في حَرّان. ومَرَدُّ هذا إجمالاً إلى الجهل بالاستخدام العربي الشائع الذي يُشيرُ إليه (فالا) في الحقيقة (2004: 20n3).

فلسفةٍ بيِّنَةِ اليونانيةِ في (حَرّان) القرن العاشر - إلى الجزء الثاني من الفِقرة المُقتبسَةِ آنفًا ليفترِضَ أن كلمةَ (مَجمَعٍ) هنا - التي تعني مكانَ التَّجَمُّعِ بِبَساطَةٍ - تُشِيرُ إلى (أكاديميةٍ)، وهو معنىً للكلمةِ لم تَشهَدهُ العربيةُ قبل زمانِنا الحَديثِ، وأنَّ نَقشَ مِطرَقَةِ الباب المَنسُوبَ إلى أفلاطونَ يُثبِتُ أنها كانت أكاديميةً أفلاطونية[44]. وهو فوقَ ذلك يعتقِدُ أنَّ المَقُولَةَ المَذكُورَةَ مُستقاةٌ من (ألقبيادِس 1)[45]. ولأنَّ (ألقبيادِس 1) كان نَصًّا قديمًا لأفلاطونيِّي العَصرِ القديمِ المُتأَخِّرِ، يَقتَرِحُ (تارديو) أنه كان رَمزًا مُلائمًا لِمطرَقَةِ بابٍ ومَدخَلاً مُناسِبًا إلى المَدرَسَةِ المُفتَرَضَة[46]. وفكرةُ أنه رمزٌ مناسبٌ موظَّفَةٌ هنا باعتبارِها تأكيدًا لِلرَّأيِ القائلِ إنَّ المَبَنى كانَ أكاديميةً أفلاطونية[47]. لكنَّ مقولاتٍ مِن كُلِّ الأصنافِ، تَمُتُّ بسَبَبٍ -ولو بعيدٍ- إلى أفلاطونَ كانت شديدةَ الذُّيُوعِ في القَرنِ العاشِرِ، وشعارٌ واحدٌ مَنقُوشٌ على مِطرَقَةِ بابٍ لا يُمكِنُ أن يُثبِتَ وُجُودَ أكاديميةٍ كاملة[48]. وحتى

44- Tardieu 1986: 17–18.

45- شَبَهُ النص الذي أورَدَه (المسعودي) للجزء 133c من كتاب أفلاطون (ألقبيادس 1) هو شبهٌ غير دقيق، كما لاحظَ ذلك كُلٌّ من: Green 1992: 167, Lameer 1997: 189, and Lane Fox 2005: 236. فما يورِدُه المسعوديُّ: «مَن عرفَ ذاتَه تألَّه»، أما ما كتبَه أفلاطون في 133c من (ألقبيادس 1): "سقراط: ولو قُدِّرَ للنفسِ يا عزيزي ألقبيادِس أن تعرفَ ذاتَها، فعليها بالتأكيدِ أن تنظُرَ إلى نفسٍ، وخاصةً إلى ذلك الجزء من النفس الذي تَحدُثُ فيه فضيلةُ النفس وهي الحكمة، وكذا إلى أي جزءٍ آخرَ من النفسِ قد يُشبِهُها؟ ألقبيادس: أتفق يا سقراط. سقراط: هل لنا أن نتحدثَ عن أي جزءٍ من النفسِ أوفرَ حظًّا من الألوهة من هذا الذي هو موضِعُ المعرفة والتفكير؟ ألقبيادس: لا نستطيع. سقراط: إذن هذا الجزءُ منها هو صورةُ الله. ومَن ينظُر إليه ويتعرف إلى كل ما هو إلهيٌّ، سيعرفُ نفسَه على الوجهِ الأمثَل". (الترجمةُ عن نسخةٍ وسيطةٍ بالإنجليزية أنجزها B. Jowett). يعني هذا أنَّ من ينظُرُ إلى الجزء من النفس الذي هو الحكمة، ويتعرف بذلك إلى الإلهيِّ، يعرِفُ نفسَه هي الأخرى. وهو معنىً يختلفُ إلى حَدٍّ ما عن تلك المقولة الموجزة التي أوردها المسعودي، رغم أنَّ جزالةَ العبارةِ العربيةِ تسمحُ بمقارناتٍ شبيهة. يَذكرُ (المسعوديُّ) هذه المقولةَ بصِيغةٍ أخرى في مناقشتِه للصابئةِ ضِمنَ كِتابِه (كتاب التنبيه والإشراف 162-4)): «مَن عرفَ نفسَهُ حقيقةَ المعرفةِ تألَّه».

46- Tardieu 1986: 19.

47- ذكرتها آدو Hadot 2007: 52–53.

48- لمزيدٍ من الأقوالِ العربيةِ التي تشبهُ المقولةَ محلَّ النِّقاش، رغم أنها ليس كلُّها منسوبًا إلى أفلاطون، انظر: Rosenthal1940: 409–410 and Altmann [illegible]. وكما يقولُ (تارديو 14 :Tardieu (1986)): الشعار الأفلاطوني الذي أورده المسعودي بعد ذلك في نفس الفقرة: «الإنسان نباتٌ سماويٌّ والدليلُ على ذلك أنه شبيهٌ

لو كان المسعوديُّ قد رأى مدرسةً حقيقيةً (ولا دليلَ على صِحَّةِ هذا الزَّعمِ) فليس ثَمَّ ما يَدعونا إلى أن نعتقِدَ أنها كانت مُوغِلَةً في القِدَمِ أو منذورةً للدراساتِ الأفلاطونية[49]. لكنَّ (تارديو) - مُفترِضًا يقينيةَ وُجُودِ فلاسِفةٍ أفلاطونيِّينَ في حَرّانَ - يحتَجُّ احتجاجًا جذّابًا خادعًا: «والآنَ، حيثُ إنَّ مدرسةَ حرّانَ هذه لم تَسقُطْ بالتأكيدِ مِنَ السَّماءِ في القَرنِ الهِجريِّ الأوَّلِ» فعَلَى المَرءِ أن يَفترِضَ أنها كانت المَلجأَ الأخيرَ لفلاسِفةِ الأفلاطونيةِ المُحدَثَةِ مَرجِعَهم مِنَ الإمبراطوريةِ الفارسيةِ في القَرنِ السادسِ، وأنَّ هؤلاء الفلاسفةَ هم مَن أسَّسَ المدرسةَ التي رآها المسعودي[50]. وبناءً على هذا الافتراضِ، ظلَّت الأكاديميةُ الأفلاطونيةُ هناك لما يَربو على ثلاثةِ قُرون. ولا يَجِدُ (تارديو) ومَن يرَونَ رأيَه مشكلةً تواجِهُ نظريتَهم هذه في الغيابِ الكاملِ لأيِّ دليلٍ على وُجُودِ مثلِ هذا المَعهَدِ العِلمِيِّ مِنَ القُرُونِ الثلاثةِ التي تفصِلُ تاريخَ التأسيسِ المفترَضَ عن تاريخِ زيارةِ المَسعوديِّ: لا مؤلِّفِينَ مِن هذه المدرسةِ، إلاّ لو جزَمنا بأنَّ فلاسفةَ القَرنِ السادسِ هم مؤسِّسُوها، لكن لا أحدَ مِن بعدِهم[51]، ولا إشاراتٍ إلى مِثلِ تلكَ المدرسةِ الحرّانيّةِ في التراثِ المَسيحيِّ

شجرةٍ منكوسةٍ أصلُها إلى السماء وفروعُها في الأرض» مستقىً بالتأكيد من محاورة (طيماوس) لأفلاطون Timaeus 90a7 لكننا لا نعرف على وجه الدِّقَّة مقدار ابتعادِه عن الأصل الأفلاطوني، لاسيّما أنه كان متواترًا بصياغاتٍ مختلفة فنجده في (الزراعة النبطية لابن وحشية 1.360.7-9 (Ibn Wah ši-ya's Nabataean Agriculture)) مترجَمًا عن الآرامية (وذكرَه في هذا السياقِ أيضًا فهد T. Fahd, "S ābi>a," EI2, 8.675a-678b) وكذا في ذكريات محاورة إسماعيليةٍ مع الداعي الإسماعيليِّ واسعِ الاطِّلاعِ في القيروان سنة 909م. (Madelung and Walker 2000: trans. 154, text 108). وعلى أيةِ حالٍ، ليس هناك ما يُشيرُ إلى أنَّ (المسعودي) قد أخذ هذه المقولة الثانيةَ عن الحرانيين كما يعتقد (تارديو (1986: 14))، وأمّا كونُ الجملة معطوفةً على ما سبق «وقد قالَ أفلاطونُ....» فلا يعني إلاّ أنّ هذه واحدةٌ من الاستطرادات المميِّزة لأسلوب المسعودي (كما حدسَ ذلك فوكس Lane Fox 2005: 237).

49- قارن: Lameer 1997: 188-189.

50- Tardieu 1986: 23. عن هذا الأمر، انظر: Watts 2005.

51- يقولُ (ابنُ القِفطِيِّ) مؤرخ القرن الثالث عشر (206.9) عن (سمپلسيوس Simplicius): "وكان له أصحابٌ وأتباعٌ يُعرَفُونَ بِهِ". وتعتبرُ (آدو Hadot 2007: 102) هذه الجملةَ تدلُّ على "وجود مدرسةٍ مشهورةٍ للرياضيات L'existence d'une école renommée de mathématiques) أدارها (سمپلسيوس). (1990: 302). وإنها لَنقلةٌ واسعةٌ حَقًّا من المقولةِ غيرِ المُثبَتَة عن تلاميذَ لـ(سمپلسيوس) إلى استنتاجِ (وجود مدرسةٍ مشهورةٍ للرياضيات) أو إلى اعتقادِ أنَّ (سمپلسيوس) قد أسسَ أكاديميةً أفلاطونيةً استمرَّت عِدَّةَ قُرونٍ في حَرّانَ لا سِواها. فالواقعُ أنّ (ابنَ القِفطيِّ) لا يعلمُ تقريبًا أيَّ شيءٍ عن (سمپلسيوس)، حيث يقولُ في بندٍ قصيرٍ لا يتعدى أربعة أسطرٍ ونصف

ـرياني، ولا حتى اسمٍ واحدٍ لأي أستاذٍ أو تلميذٍ من هذه المدرسةِ الحرّانيةِ مِنَ القرنِ ـابع إلى العاشرِ، ولا كتُبٍ أنتجَها أو نسخَها أفلاطونيُّو حرّانَ، ولا حواشٍ أو تعليقاتٍ ـوها، ولا حتى إشارةٍ واحدةٍ إلى عنوانِ كتابٍ اختُصَّت به هذه الأكاديمية، وهذا خلالَ ـرون الثلاثة المُشارِ إليها، لا في اليونانية ولا السريانية ولا العربية[52].

ـذلك يشير (تارديو) إلى ذِكرٍ لـ(مَجمَع) الحرّانيين في مصدرٍ آخَرَ هو التقويمُ الحرّانيُّ ـ الفهرست. حيث يقرر (النديمُ) أنَّ الحرانيين يأكلون وجبةً سنويةً محددةً في ـجمَعِهم، وهو نشاطٌ يُتوقَّعُ من سُكّانِ أيةِ مدينةٍ في أي مكانٍ للتجمُّع. لكنَّ (تارديو) ـخلُصُ مِن هذا إلى حتميةِ وُجُودِ مَجمَعَين، مَعهدَين منفصلَين تردَّدَ عليهما أبناءُ ـرقتَين اللّتَين افترضَهما من قراءتِه الخاطئةِ للجزءِ الأولِ من وَصفِ المَسعودي. وقد ـبرَهما مجموعتين متنافستَين: أتباعُ وثنيةِ حَرّانَ القديمةِ ولَهم مَجمَعُهم التقليديُّ،

ـطر إنه كان رياضيًّا مشهورًا يومًا ما - ليس الآنَ - في اليونان، وسمَّى عملاً واحدًا فقط من أعمالِه. وفي الترجمات ـعربية لأعمال (سمپلسيوس) الرياضيةِ، يشيرُ (سمپلسيوس) إلى صاحبِهِ (إغنيس) وهو اسمُ بَيِّنُ التحريفِ بالعربية. (Sabra 1969: 5-7). وتعتبِرُ (آدو (1990: 302, 2001: 78-79, 2007: xx)) هذا الشخصَ دليلاً إضافيًّا على ـرية كاملةٍ، حيث يُفهَمُ (أغانيس Aganis) - حسب تأويل تارديو - باعتبارِه اسمًا مصريًّا يعني الفنجان أو ـوطـان! (عن قراءة الاسم، ربما كـ(أغابيوس Agapius) انظر: Sabra 1968: 13n6). وتتبع (آدو) خُطى (تارديو) ـية أخرى فيما يبدو تخمينًا محضًا بخصوص أسماء الأعلام، حين تكررُ ذِكرَ (1990: 293n73, 1996: 42, 2001: 22, 2007: 82-) إشارةٍ في (الفهرست) للنديم إلى عملٍ ضائعٍ لـ(سمپلسيوس) مُهدَىً إلى شخصٍ يَظهَر اسمُه في ـسخة المطبوعة (إتوليس) (Fihrist 311.27-312.1). ولإثباتِ أنَّ هذا الشخصَ كان سريانيًّا - حيثُ إنَّ إهداءَ ـمپلسيوس) أحد كتبِه إلى سريانيٍّ قد يَدعَمُ الرأيَ القائلَ إنَّه استقرَّ في فترةٍ ما في حَرّان - اقترحَ (تارديو) على (آدو) ـك التأويلَ البعيدَ لاسم (إتوليس) كمُرَكَّبٍ من اسمِ إلهٍ هو (إتع) أو (يِتع) - عُثِرَ عليه في خمسة نقوشٍ صفوية Safaitic Graffiti ونقشٍ يوناني (والصفوية من الصحراء السوريةِ تغطي ما بين القرن الأول قبل الميلاد والثالث ـيلادي) - والاسم اليوناني (فالنس Valens)، ليصنع اسمًا محتويًا على اسم إله Nom Theophore/ Theophoric Name. ويَعتبِرُ (تارديو) سقوط الحرف الساكن (ع) من الاسم المركَّب المفترَض دليلاً على أنَّ (سمپلسيوس) وضع ـمه هذا باليونانية. وهذا التأويلُ يتطلَّبَ منّا أن نَقبَلَ وجودَ ذلك الاسم المفتقِدِ إلى شواهِدَ أخرى (إتوليس)، فضلاً ـن التخمينِ البعيد عن الواقعيةِ أنَّ الاسمَ العربيَّ يجب أن يُقرأ تمامًا كما قرأه محررو (الفهرست). لمقاربةٍ أكملَ ـشقل لهذا الاسم، انظر (عوض Aouad 1989).

52- قارن: Brittain and Brennan 2002: 5.

والأفلاطونيون ولهم أكاديميتُهم (وكِلا المَبنيين مَجمَع)[53]. وهذا التأويلُ يَقتَضِينا أن نتغاضى عن الحقيقةِ الكامنةِ في أنَّ كُلاً مِن تقرير (المسعودي) والتقويم الحرّانيِّ يَذكُرُ (مجمعًا) مُفرَدًا مُحَدَّدا، فلا يقولُ أحدُهما مثلاً: «في أحَدِ مَجمَعَي الحَرّانِيِّين». ربما كان مَجمَعُهم هذا مجرَّدَ ساحةٍ عامّةٍ يتجمعون بها، وربما كان معبدًا استغلَّه وثنيُّو حَرّان في مِثلِ تلك المناسبات الاحتفالية[54]. والواقعُ أنَّ الفِقرةَ التي تَذكُرُ (المَجمَع) في كتابِ المسعوديِّ تأتي تحت عنوان (ذِكر البيوت المُشَرَّفَة والمعابد المُكَرَّمَة للصابئة)، والموضوعَ الذي يُناقَشُ تحتَها هو معابدُ الصابئةِ فقط. يتجاهلُ (تارديو) هذا السِّياق.

أمّا دليلُ (تارديو) الثاني على وجود هذه المدرسة في حرّانَ تحت حُكم المسلمين، فهو حكايةٌ مشهورةٌ حكاها المسعوديُّ والفارابيُّ وآخَرون، عن انتقالِ مَركَزِ تَعَلُّمِ العُلُومِ القديمةِ من الإسكندريةِ إلى أنطاكيةَ إلى حَرّانَ إلى بَغداد[55]. لكننا لا يُمكِنُ أن نعتبِرَ هذا دليلاً على وجودِ مدرسةٍ أفلاطونيةٍ في حَرّان. وقد تناولَ (ديمتري جوتاس Dimitri Gutas) هذه الحكاياتِ بالتحليلِ، وبيَّنَ أنّها لم تكن مَعنِيَّةً بالتراثِ الأفلاطونيِّ، وإنما بالمَنهَجِ الطبِّيِّ السَّكَندَرِيِّ، مُتَضَمِّنًا جُزءًا يَسيرًا من المنطِق الأرِسطيِّ[56]. والحَقُّ أنَّ أسبابَ ذِكر (حَرّان) في هذه الروايةِ مازالت غامضة[57]. لكن على أيةِ حالٍ، يُؤَوِّلُ

53- Tardieu 1986: 17-19 مُشيرًا إلى نَصّ الفهرست Fihrist 287.25 الذي يقولُ: «ويأكُلون في مَجمَعِهم».

54- يشير تاريخُ يحيى الأنطاكيِّ (Kratchkowsky 1997: 150.17) إلى مُصادرة (مَجمَعٍ للصابئةِ) بالتنكير – ولم يَقُل (مجمع الصابئة) بالتعريف – سنة 1031م، ميَّزَه بأنه معبدُ القمَر. ستأتي مناقشة هذا الحدَث في الفقرة 5.3 من هذا الفصل. انظر كذلك الفقرة المقتبسة في الهامش 23 التي تنُصُّ على أنَّ (ثابتَ بن قُرَّة) مُنِع مِن دُخول المَجمَع.

55- Tardieu 1986: 24-26.

56- Gutas 1999. وقد أقرَّ (تارديو) بالفعلِ بأنَّ هذه الحكاياتِ معنيةٌ بالمعرفةِ الطبية، لكنه ادَّعَى أنَّ المنهجَ الطبِّيَّ كان جزءًا واحدًا من منهج الفلسفةِ، وهكذا زعمَ أنَّ هذه الحكاياتِ معنيةٌ أساسًا بانتقال مدرسةٍ للفلسفةِ. وتشيرُ (آدو Hadot 2007: 61n64) إلى أنَّ هذه الرواياتِ تبدو كما لو كانت تصفُ تعليمًا فلسفيًّا حين يتعرضُ لرواتِها فلاسفةٌ، وتعليمًا طبيًّا حين يرويها أطِبّاء. ويبدو أنها تحاولُ أن تُوحِيَ إلينا بأنَّ روايةَ (المسعودي) الأكثرَ إيجازًا والأقلَّ غوصًا في التفاصيل حول موضوعات التعليمِ هي الروايةُ الأكثرُ مصداقيّةً. لكن يبقى أنَّ (الأورجانون Organon) في المَنطِق، والمنهج الطبّيّ فقط هما المذكوران بالاسمِ في هذه الروايات، بينما لم يُذكَر (أفلاطون) ولا أي فيلسوف من الأفلاطونيين المُحدَثِين باسمِه.

57- Gutas 1999: 187-188. وقد اقترحَ (لامير Lameer 1997) أنَّ أنطاكية وحَرّانَ تَظهران كمركزين فلسفيين في هذه الشبكة من الرواياتِ لأنَّ الأولى كانت المَهدَ الرُّوحِيَّ للمسيحيين الشرقيين، والثانيةَ كانت كذلك للصابئة، ومن

(تارديو) هذه الرواياتِ فقط باعتبارِها تأكيدًا للحيويةِ الفكريةِ التي تمتَّعَت بها كُلٌّ مِن حرّانَ وأنطاكية[58]. وفي الحقيقةِ يَذكُرُ الفارابيُّ في روايتِه الأكثَر تفصيلًا فيلسوفًا حَرَّانيًّا مسيحيًا لم يُسَمِّهِ[59]. فيفترِضُ أن رَجُلًا اسمُه (قُوَيرَةُ) قد دَرَسَ مع هذا الحرانيِّ (الذي تعلَّمَ شيئًا مِن آخَرَ أنطاكيٍّ لَم تُسَمِّهِ الرِّوايةُ) قَبلَ أن يَرحَلَ للتدريسِ في بغداد، حيث كان الفيلسوفُ المسيحيُّ (متى بن يونس) – أَحَدُ مُعَلِّمِي الفارابيِّ – أَحَدَ تَلامِيذِه. ولا تُنسَبُ أيَّةُ كتاباتٍ إلى (قُوَيرَةَ) هذا باستثناءِ بَعضِ الحواشي التي كَتبَها على الكتُبِ الأربعةِ الأولى من (الأورجانون)، وحتى هذه الحواشي كانت قد أصبحَت مَهجُورةً عَفَا عليها الزمنُ بحُلُولِ القَرنِ العاشِرِ حيثُ وصفَها النديمُ بكونِها «مرفوضةً ومُتَجَنَّبَةً لأنَّ أسلوبَها غامضٌ أعرَج»[60]. وثَمَّ وصفٌ جسمانيٌّ – ربما يكونُ خياليًّا - لـ(قويرةَ) هذا في مراسلَةٍ منسوبةٍ للسراخسي (المتوفَّى عام 899م) – الذي ربما كان بدَورِه معاصِرًا لـ(قويرة) – يَظهَرُ فيه (قويرةُ) باعتبارِهِ راهبًا مسيحيًا[61]. هكذا يبدو التراثُ الفلسفيُّ الحرّانيُّ تبعًا لهذه الروايةِ مَحصُورًا في شخصَين فقط، ربما كانا راهِبَين مسيحيَّين مُهتَمَّين بالمنطِقِ، لكن لا يُعرَفُ لهما إنجازٌ خاصّ[62]. هكذا نَجِدُ أنَّ صابئةَ حَرّانَ أو وثنيِّيها لم يُذكَروا أبدًا باعتبارِهم مُتَّصِلين بروايةِ انتقالِ التعليمِ مِنَ الإسكندريةِ إلى بغداد. ما ذُكِرَ فقط هو مدينةُ (حَرّان).

ومن دوافعِ البحثِ عن معهدٍ للتعليمِ الفلسفيِّ في (حَرّان) تلك الحقيقةُ البسيطةُ المتمثِّلَةُ في أنها مَنشَأُ العالِمِ الصابئيِّ (ثابت بن قُرَّة). يكتبُ (تارديو): «لم يَخلُق (ثابتُ

المجموعتَين جاء المترجِمُون المهمُّون. هذه النظريةُ تبدو غير محتملَة. فالمدينةُ الفارسيةُ الشرقيةُ (مرو) تظهر كذلك في روايةِ انتقالِ العُلوم، وتحتلُّ تقريبًا نفس الأهميةِ والمكانةِ التي تتمتع بها حَرّان (Gutas 1999: 165)، لكن لا أحدَ الآنَ يحاولُ أن يُقنِعَنا بمدرسةٍ للفلسفة الأفلاطونيةِ كانت هناك في (مرو)!

58- Tardieu 1986: 26

59- تتاحُ رواياتُ المسعودي والفارابي من مصدر مشترك.

60- الفهرست 25-262.23 Flügel) 18-321.15 Fihrist).

61- درسَ (روزنتال) هذه المراسلَةَ الممتعةَ في ترجمةٍ إنجليزيةٍ Rosenthal 1943: 86-94. يجيء وصفُ (قويرة) بالراهب في صفحة 88 ووصفُه بالمسيحي في صفحتَي 90 و91، ونجدُ حُكمَ (ياقوت) على أصالةِ المراسلَةِ في صفحتَي 93 و94.

62- يَقبَلُ (تارديو Tardieu 1986: 25) بحتميةِ كَونِ الحَرّانِيِّ المذكورِ في النسَب الذي أوردَه الفارابيُّ مسيحيًا.

بنُ قُرَّةَ) الأفلاطونيةَ - أو فلنَقُلْ الأفلاطونيةَ المُحدَثَةَ - في بغدادَ مِنَ العَدَم. فقد كان هو نفسُه مُعتَمِدًا على ما تعلَّمَه في حَرَّان.[63]» ومَن يساندون نظريةَ (تارديو) يبدو أنهم يُحاوِلُونَ إثباتَ أنَّ (ثابتًا) ومعه الأفلاطونيةُ المُحدثَةُ العربيةُ كلُّها هُم نِتاجُ سلسلةٍ متَّصِلةٍ من المعلِّمِين الأفلاطونيين من (سمپلسيوس) وصولاً إلى (پروكلوس) وربما إلى أقدمَ منه. وثَمَّ مشكلتان تتَّصِلان بهذه الفكرة. فعلى المرءِ أن يأخُذَ بعينِ الاعتبارِ أوّلاً أنَّ الكثيرَ من المَعرفةِ بفلسفةِ أفلاطونَ ووارِثِيهِ مِن الأفلاطونيين المُحدَثِين كان متوفرًا بالعربية، ولم تكُن لهذه المعرفةِ صِلَةٌ بأيِّ حَرَّانِيّ[64]. أما بالنسبةِ لثابتٍ نفسِه، فإننا نجدُ عملاً واحدًا فقط بين الأعمالِ المائتينِ المكتوبةِ بالعربيةِ والمنسوبةِ إليه له صِلَةٌ مباشِرَةٌ بأفلاطون[65]. وبين ترجماتِه الأصليةِ العديدةِ من اليونانية، ومراجعاتِه لترجماتِ آخَرين منها، وملخصاتِه لأعمالٍ يونانيةٍ، ليس ثَمَّ عملٌ واحدٌ لأفلاطون، رغمَ أنه قد أخذ على عاتقِه ترجمةَ حاشيةٍ أفلاطونيةٍ مُحدَثَةٍ على أبياتِ فيثاغورس الذهبية (ويبدو أنَّ هذا كان في مرحلةٍ متأخرةٍ من حياتِه، إذ إنه تُوُفِّيَ ولَمّا يُنجِز منها الكثير)[66]. وإنَّ عناوينَ بحوثِه وكتاباتِه لتُطلِعُنا على طبيعةِ اهتماماتِه التي كانت تنصَبُّ في المَقامِ الأولِ على الرياضياتِ وتطبيقِها في الفلَك والتنجيمِ، وثانيًا على الطبِّ الجالينوسيِّ والطبيعةِ

63- Tardieu 1986: 11

64- Rosenthal 1940, Gutas 1988, Adamson 2002, Endress 2007.

65- المقصودُ هنا هو كتابه عن حل ألغاز جمهورية أفلاطون (كتابٌ في حَلِّ رُموزِ كتابِ السياسةِ لأفلاطون) (Ibn al-Qift-ı 120.7). وقد كتبَ كذلك (رسالة في الحُجَّة المنسوبة إلى سُقراط في المُرَبَّعِ وقُطرِه) (Fihrist 331.26). وبينما تعالِجُ محتوياتُ هذه الرسالةِ مشكلةً هندسيةً تناولَها أفلاطون في محاورَته السقراطية (مينو Meno)، فإنَّ ثابتًا لا يتطرَّقُ البَتَّةَ إلى الموضوعاتِ الأساسيةِ لتلك المحاورةِ في رسالتِه. انظر: Endress 2007: 328-329 وانظر كذلك بحثًا لم يُنشَر إلى زمنِ كتابةِ هذا الكتاب لجوتاس Gutas.

66- ترجمَ (ثابتٌ) إلى العربيةِ ثلاثةً من أصلِ مائة لفافةٍ من ترجمةٍ سريانيةٍ لحاشيةٍ على أبيات فيثاغورس الذهبية. (Fihrist 313.2-3; ed. Flügel 252.16-18). لكنه ماتَ قبلَ أن يكملَها. (تقولُ الروايةُ إنَّ الحاشيةَ لـ(بروكلس Proclus)، لكن ربما كان هذا خطأً والمقصودُ (هيروكلس Hierocles. هكذا اقترَحَ فالتسر R. Walzer, "Buruqlus," EI2, 1.1399b-1.1340b"). ومن نافِلَةِ القولِ أنَّ اهتمامَه بهذا الكتابِ لا يُثبِتُ بحالٍ تَلَقِّيَه تعليمًا ما في أكاديميةٍ أفلاطونيةٍ مُحدَثَةٍ بحَرّان.

الأرسطيّة[67]. ومن اللافتِ أنَّ (تارديو) لا يَذكُرُ عملًا واحدًا لثابتٍ في خِضَمِّ إشاراتِهِ إلى أفلاطونيتِه المَزعومة[68]. والحَقُّ أننا لا نَعرِفُ تقريبًا أيَّ شيءٍ عمّا تلقّاه (ثابتٌ) مِنَ التعليمِ مُبَكِّرًا في حَياتِه، سواءٌ في حَرّانَ أو قريبًا منها، ولا نَعرِفُ حتى متى رَحَلَ إلى بغدادَ وانضَمَّ إلى رُفقةِ مُنَجِّمِي البلاطِ، لكن يَبدُو أنَّ هذا كان مُبَكِّرًا في شبابِه ووَعيُه الفكريُّ لم يكتمِل بَعد[69].

باختصارٍ، ليس ثَمَّ ما يَدعَمُ فرضَ المَدرَسَةِ الأفلاطونيةِ في حَرّانَ بين الأدِلَّةِ العربيةِ بعدَ إخضاعِها للفحص الدقيق[70]. وبناءً على ذلك، لا يوجدُ مبَرِّرٌ لتلك المحاولات المستميتةِ لإثباتِ أنَّ فلاسفةَ القرنِ السادسِ الهلينيين قد استقرُّوا في حَرّان لا غيرِها[71]. ورغمَ أنَّ

67- أشارت فوكس Lane Fox 2005: 239-240 إلى هذه النقطة العامة. وقد اعتبَرت (آدو) كُلًّا من دراسة الرياضيات (Hadot 1990: 302) والطب (2007: 61n64)، في سياقين مختلفين، دليلاً داعمًا لنظرية مدرسة الفلسفة الأفلاطونية، رغم عدم وجود أيةِ إشارةٍ إلى أفلاطون من قريبٍ أو بعيد.

68- وهو يقتبس فيدمان Wiedemann 1920-1921 الذي لا يشيرُ أصلًا إلى أفلاطونية (ثابتٍ) المزعومة. ربما كان (ثابت) بالطبع مهتمًّا بـ(أفلاطون) بدرجةٍ ما، مثله في ذلك كمثل أيٍّ من معاصِريه ذوي المِزاج الفلسفي (انظر: Endress 2007).

69- تقدمُ (آدو) نموذجين على مقدار التشوُّش الذي أحدثَه (تارديو) (Hadot 1996: 31, 2001: xix) حين تشيرُ إلى "المدرسة الشهيرة ببغداد، التي أسسها ثابت بن قرة العام 901م بعد خروجِه من حَرّانَ ... والتي تُعَدُّ وريثةَ الأفلاطونين المُحدَثِين الحَرّانيين la fameuse école de Bagdad, fondée par Tabit b. Qurra vers 901 après qu'il eut quitté Harran . . . héritière des néoplatoniciens harraniens". ولم يزعُم مستعرِبٌ من قبلُ - فيما أعلمُ - أنَّ (ثابت بن قرة) قد أسس مدرسةً ببغداد، فضلاً عن أن تكون مشهورة، وإضافةً إلى ذلك، فإن العام 901م هو عامُ وفاتِه!

70- لا يعني هذا أنه لا يوجد حَرّانِيٌّ واحدٌ قد اهتمَّ بأفلاطون، لكن هذا يختلفُ عن الزعم بوجود معهدٍ تعليميٍّ استمرَّ وجودُه عِدَّةَ قُرون.

71- انظر Hadot 2007 versus Watts 2005 and Luna 2001. الجدَلُ حول مستقَرِّ الفلاسفةِ مَرجِعَهم من الإمبراطورية الفارسيةِ يمثل مشكلةً منفصلةً مؤسَّسةً على تحليل الشواهدِ المأخوذة من داخل أعمال فلاسفة القرن السادس. وعلى المرءِ أن يتجنَّبَ الدورَ المنطقيَّ الكامنَ في ادِّعاءِ أنَّ مدرسة القرن العاشر المفترضةَ تُثبِتُ تأسيسَها في القرن السادس والعكسَ صحيح. لكن يبقى مناسبًا هنا أن نشير إلى شرخٍ مهمٍّ في إحدى الحُجَج الأساسية لنظريةِ استقرارِ الفلاسفة في حرّان القرن السادس. يشيرُ (تارديو (1986: 24n105)) إلى أنَّ الفيلسوفَ (سمبلسيوس Simplicius) يحتَجُّ على بعض التعاليم المانوية التي يقول إن حكيمًا مانويًّا قد شرحَها له. ويَعتقدُ تارديو - تتبعه في ذلك حديثًا آدو Hadot 2007: 68 - أن المانويةَ كانوا موجودين على وجه اليقين في مدينتين فقط في الإمبراطورية

الإصداراتِ المعاصِرَةَ مازالت تُكَرِّرُ مَزاعمَ (تارديو)، فإنَّ تاريخَ الفلسفةِ العربيةِ المبكرة وتَلَقِّي الأعمالِ اليونانيةِ الأفلاطونيةِ أو الهرمسيةِ في الترجمةِ العربيةِ أكثرُ تعقيدًا بكثيرٍ ممّا يَسمحُ به افتراضُ مَعهَدٍ عِلمِيٍّ وحيدٍ مهمٍّ مُعَمَّرٍ لا دَليلَ على وجودِهِ البَتَّة.

3.3 التأثيرُ المزعومُ للهرمتيكا الحَرَّانيَّة

ثَمَّ نتيجةٌ عامَّةٌ – هي أقربُ إلى الافتراضِ - خَلُصَ إليها الباحثون الذين عُنُوا بالهرمتيكا العربيةِ، مَفادُها أنَّ هذه النُّصوصَ وصلَتنا من صابئةِ حَرَّان[72]. وقد طالما وُصِفَ صابئةُ حرّانَ بأنهم هرمسيُّون. ورغمَ افتقارِنا إلى دراسةٍ مُحكَمَةٍ لأعمالِ هرمسَ العربيةِ نفسِها

البيزنطية خلال القرن السادس، هما بيزنطة وحرّان. وبناءً على هذا الاعتقاد بشكلٍ جزئيٍّ يَخلُصُ تارديو إلى حتمية أن يكون (سمبلسيوس) قد قضى شطرًا من حياته في حرّانَ مَرجِعَه من الإمبراطورية الفارسية. وباستثناء فوكس Lane Fox 2005: 232-233 تركّزُ الحُجَجُ المنشورةُ – سواءٌ الداعمةُ والناقدة لهذه النظرية – على طبيعة احتكاك (سمبلسيوس) المحتمَل بالمانَويّة (Luna 2001: 490–492; Watts 2005: 292–293; Hadot 2007: 63–75). ولا تُلقِي بالاً لهشاشة دليل (تارديو) على وجود المانوية في حرّان في ذلك الوقت في المقام الأول، وهذا الدليل ينحصر في نَصَّين:

1- يخبرُنا تاريخ زُقنين المعروف كذلك بتاريخ ديونيزيوس الزائف التلمحري Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre بأنَّ حاكمَ الجزيرةِ سنة 764/765م عاقبَ المانويةَ الذين اتَّخَذُوا دَيرًا على مبعدةِ مِيلٍ من حَرّان (Chabot 1927–1933: 224.1–226.3; Harrak 1999: 202–204; see also Harrak 2004). -2 حسب رواية يوحنا من كيباريسيا John Kyparissiotes في القرن الرابع عشر، عَقَدَ (تواضروس أبو قُرَّة) أسقُفُ حَرّانَ الذي ازدهرَ في القرن التاسعِ مجامِعَ لكافحة المانَويّة (Lamoreaux 2002: 38). ولا يمكن لهذه الشهاداتِ بحالٍ أن تُثبِتَ وجود المانوية حصريًّا في حَرّانَ قبلَ الأحداثِ المذكورةِ بقرنين من الزمان، خاصةً إذا كان معروفًا أنَّ المانويَّةَ ازدهروا بدرجةٍ ما في العصر الأمويِّ الذي يتوسَّطُ التاريخَين المُشارِ إليهما (F. C. de Blois, "Zindı-q, EI2, 11.510a–513b). إنَّ الحصريةَ المفترضَةَ لحَرّان باعتبارِها المكان الذي احتكَّ فيه (سمبلسيوس) برجُلٍ مانَوِيٍّ في القرن السادسِ فقضيةٌ يَصعُبُ الدِّفاعُ عنها، كما أنَّ إشارةَ (سمبلسيوس) إلى أحد المانَوِيّةِ لا يمكن قبولُها باعتبارِها دليلاً على إقامته بحرّان.

72- من أمثلةِ هذه النتيجة/ الافتراض: Stapleton, Lewis, and Sherwood Taylor 1949: 69–70: «كان تأثيرُ صابئةِ حرّانَ عَبَدَةِ النُّجومِ - الذي كان (هرمس-تحوت) بالنسبةِ لهم رَبَّ كل الاختراعات الحَضَرِيَّةِ – واسعَ النطاق في العالَم الإسلامي». كذا قرَّرَ (فُك Fück 1951: 111): «لا يَسَعُ المرءَ أن يَشُكَّ» في أنَّ آراءَ (أبي مَعشَرٍ) في الشخوص المختلِفين المُسَمَّين (هرمس) «كانت صدىً لتصوُّراتٍ سادَت في زمنِه (حوالي العام 860م) بين مَن يُسَمَّون صابئةَ حَرَّان». كذا قالَ (نصر Nasr 1967: 71): «نشرَ الصابئةُ الهرمسيةَ حيثُ قَدَّمُوا الكتاباتِ المنسوبةَ لهرمس إلى العالَم الإسلامي». ويدفعُ أيضًا (بنغري Pingree 1968: 10) بأنَّ روايةَ أبي سهلٍ بن نوبخت عن هرمس البابليِّ الذي أصبح مَلِكَ مصر ترجعُ إلى تأثيرٍ حَرّانيٍّ مباشِرٍ أو غير مباشِرٍ (وقد نُوقِشَ هذا في الفصل الثاني).

تمكّنّا مِن تأكيدِ هذه الفِكرَةِ، فلَدَينا عِدَّةُ تقاريرَ عَرَبِيَّةٍ مُبَكِّرةٍ تَبدُو مِنَ النظرةِ الأولى كما لو كانت تَقتَرِحُ أنَّ أعمالاً لهرمس كانت في حَوزَةِ بَعضِ الحرّانيين. وقبلَ تمحِيصِ الدليلِ على ذلك في المَصادِرِ الأَوَّلِيَّةِ، رُبَّما يَكونُ مِن المُفيدِ أن نتذكَّرَ روايةً مبتَكَرَةً اقترحَها والتر سكوتّ (Walter Scott) في المُجَلَّدِ الأوَّلِ مِن الهرمتيكا اليونانيةِ واللاتينيةِ التي قام بتحقيقِها. فقد شرَعَ (سكوت) فيما اعترفَ بأنه تَخمينٌ بشأن الهرمتيكا معتمِدًا على فَهمِهِ الخاصِّ لتاريخِ الفَلسَفَةِ الإسلاميةِ الذي قال إنه مُؤَسَّسٌ على أعمال (دي بور (T.J. de Boer) و(دي فوكس B. Carre de Vaux)[73]، وهي أعمالٌ تُعَدُّ اليومَ متروكةً إلى حدٍّ بعيد. وهو يَرسُمُ مَشهَدَ قِصَّتِه على خلفيَّةٍ مِن تَصاعُدِ العَدَاءِ الإسلاميِّ المُفترَضِ لحريّةِ الفكر، حيثُ لم يُتَح للصابئةِ في وُجُودِ هذه الخلفيَّةِ أن يَحتَفِظُوا بعَقَائدِهم وممارَسَاتِهم:

الوقتُ الذي اختفى فيه الصابئةُ في بغداد (حوالي العام 1050م) هو نَفسُ الوقتِ الذي عادت فيه وثائقُ الأعمالِ الهرمسيةِ Corpus Hermeticum للظهورِ في القسطنطينيةِ على يَدِ (پسلُّوس Psellus) بعدَ خَمسَةِ قُرُونٍ مِنَ الخُمُودِ لم يُسمَع خِلالَها بأَثَرٍ لتلكَ الأعمالِ في أوربا. ألا يُوجَدُ في هذه الحقيقةِ ما هو أكثرُ مِن مُجَرَّدِ المُصادَفَةِ؟ رُبَّما شعرَ أحَدُ صابئةِ بغدادَ أنَّ حياتَه تَحتَ حُكمِ المُسلِمينَ أَصبَحَت لا تُطاقُ فهاجرَ إلى القسطنطينيةِ، وأحضرَ في حقيبتِه حُزمةً مِن الهرمتيكا اليونانيةِ، ورُبَّما تَكُونُ الأعمالُ الهرمسيةُ التي بينَ أيدينا هي هذه الحُزمةَ عينَها. لو صحَّ هذا، فإنَّ المَسارَ الذي عَبَرَت خلاله أوراقُ الأعمالِ الهرمسيةِ يَمُرُّ بحرّانَ وبَغداد. يَظَلُّ هذا مُجَرَّدَ فرضٍ غَيرِ مُثبَتٍ، لكنه فَرضٌ يتَّفِقُ وما نَعرِفُه مِن حقائقَ بالفعل. لقد كانت المجموعةُ الكاملةُ للهرمتيكا في حَوزَةِ وَثَنِيِّي حَرّانَ يقينًا، أو يَكادُ يَكُونُ يقينا (متضمِّنةً عددًا مِن الوثائقِ التي لم تعد موجودةً الآن) في نسختِها اليونانية، في ذلك العصرِ الذي تبنَّوا فيه تلك الكتاباتِ واعتبَرُوها كتابَهم المُقَدَّسَ (حوالي عام 830م)، ولا يُمكِنُ أن يَكُونَ هناك كثيرُ شَكٍّ في أنَّ (ثابتًا) - الذي كان على معرفةٍ جيِّدةٍ باليونانيةِ – كانت لديه نُسخَتُه اليونانيةُ منها في نهايةِ القَرنِ التاسع. ومِن المؤكَّدِ أنَّه خلالَ الأعوامِ المائةِ والخمسينَ التي تَلَت ذلك،

73- De Boer 1901, Carra de Vaux 1900 and 1902

شارفَت المعرفةُ باللسان اليونانيِّ في بغدادَ المَوتَ إن لم تَكُنْ قد ماتَت تمامًا، وأصبحَت الهرمتيكا تُقرَأ حَصريًا أو بِشَكلٍ شِبهِ حَصرِيٍّ في ترجماتِها العربيةِ أو السريانية. لكنَّ رجُلاً كالصابئيِّ الذي أفترِضُهُ كان لَدَيهِ مِنَ الأسبابِ ما يدفَعُهُ للاحتفاظِ والعنايةِ بأيةِ أجزاءٍ باقيةٍ مِن كِتابِهِ المُقَدَّسِ في لغتِه الأصليةِ اليونانية، شاءت المُصادفةُ أن تنجُوَ مِنَ التدميرِ وتنتهِيَ إلى يَدَيهِ، حتى لو لم يَكُنْ هو نَفسُه يَتَحَدَّثُ اليونانيةَ، وأن يَصطَحِبَها في هِجرتِه إلى مكانٍ تُتَحَدَّثُ فيه اليونانيةُ، وهذه الأجزاءُ الباقيةُ هي عينُها المجموعةُ التي شاءت المصادفةُ أن تُكَوِّنَ ما بين أيدينا مِن الأعمالِ الهِرمِسيَّة.

إضافةً إلى هذا، فإن شئنا أن نَمضِيَ إلى أبعدَ مِن ذلك في تَخميناتِنا، فلا شيءَ يَمنَعُنا مِن افتِراضِ أنَّ وُصولَ مِثلِ تلك الشِّرذِمَةِ مِن الصابئةِ الأفلاطونيين المُحدَثِين مِن بَغدادَ إلى القسطنطينيةِ والكتاباتِ التي أحضرُوها معهم، هو ما بدأَ إحياءَ الدراساتِ الأفلاطونيةِ التي كان لـ(بِسِلُّوس) فيها القَدَحُ المُعَلَّى[74]".

أضافَ (سكوتّ): "إنه من المُثيرِ خُلُوُّ الكتاباتِ العربيةِ من أية اقتباساتٍ أو مقتطفاتٍ من الهرمتيكا"[75]. لِسُوءِ الحَظِّ لم يَصِلنا دليلٌ على وُجُودِ مِثلِ تِلكَ الاقتِباساتِ أو المُقتَطَفاتِ بالفعل. وإنه لِمَّا يَدعَمُ مِصداقيةَ (سكوتّ) أنّه قد حاولَ جاهِدًا أن يعثُرَ على أيَّةِ تشابُهاتٍ بين الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ مِن جِهَةٍ والنُّصُوصِ العربيةِ التي وصلَت إلى يديه مُتَرجَمَةً إلى اللغاتِ الأوربيةِ مِن جِهةٍ أخرى. ومازالت نتيجةُ بحوثِهِ وما جمعَه من الشواهِدِ العربيةِ على (هرمس) - تلك التي أكملَها (فرجسون A.S.Ferguson) - لا تُبارَى في قيمتِها. لكنَّ تخمينَ (سكوتّ) يَشِي كذلك بالفِكرَةِ الخاطئةِ التي زَرَعَتها كُتُبُ تواريخِ الفَلسَفَةِ العربيةِ - تلك التي كتبَها (دي بور De Boer) ومَن على شاكلتِه - في أذهانِ الباحِثِينَ عن اضطِهادِ الإسلامِ الأُرثُوذُكسِيِّ للفلاسِفَة[76]. فالحَقُّ أنَّ هذا العصرَ كان عَصرَ ازدهارِ الفلاسِفةِ المُنتَمين إلى التُّراثِ اليونانيِّ العربيِّ كابنِ سِينا والبَيرُوني

74- Scott 1.108-109

75- Idem, 109

76- لنقدٍ أوسعَ لذلك العمل وما يشبهه، انظر: Gutas 2002: 8-12.

* ابنُ رضوان: هو أبو الحسَن عليُّ بنُ رضوان المصريّ (988 الجيزة 1061- م. بغداد) طبيبٌ ومُنَجِّمٌ وفَلَكِيٌّ علّق على الطِّبِّ اليونانيِّ القديمِ، لاسيَّما على جالينوس.

الهيثم وابنِ رضوانَ* تحتَ حُكم وُلاةٍ مُسلمينَ مُختلِفينَ في مَناطِقَ مُتفرِّقة. فلماذا يعتقِدُ وثنيٌّ في ذلك العصرِ أنه سَيَكونُ مُرَحَّبًا به بشكلٍ أكبرَ وأنه سَيَجِدُ حُرِّيّةَ فِكرٍ أعظمَ في بيزنطةَ دُون غيرِها؟

كذلك يَشي تخمينُ (سكوتّ) بذلك الاستعدادِ الذي أبداهُ المؤرِّخون لافتراضِ أنَّ تراثًا هرمسيًا مهمًّا كان في حَوزةِ الحَرّانِيّين، دون الكثيرِ من الأدلّة على صِحّةِ ذلك التخمين. وفي حالة (سكوت)، امتدَّ هذا التصوُّرُ حتى للهرمتيكا اليونانيةِ، فقد عدَّها جُزءًا مُحتَمَلاً من التراث الحَرّانيّ. ورغمَ عَدَمِ استِحالةِ هذا، إلا أنه يظَلُّ تخمينًا بلا دَليلٍ مَلمُوس. والحَقُّ أنّه مِنَ اليَسيرِ اعتبارُ الحَرّانِيِّين عُمَلاءَ سِرِّيِّينَ أو كِباشَ فِداءٍ في تاريخِ الفِكرِ (كما هو الحالُ في فَرضِيَّةِ تارديو)، ويَرجِعُ هذا ببساطةٍ إلى أنَّ معلوماتِنا عنهم شَحِيحَةٌ للغاية.

لقد طَوَّرَ (دافيد پنغري David Pingree) -في دراساتِه القَيِّمَةِ عن (أبي مَعشَرٍ) مُنَجِّمِ القرن التاسع- نظريةً تقولُ إنَّ المصادرَ المباشِرَةَ لأرسطِيَّةِ أبي مَعشَرٍ ليست الترجَماتِ العربيةَ لِكُتُبِه (السماوات De Caelo) و(الطبيعة Physica) و(الكون والفساد De Generatione et Corruptione) وإنما الكتاباتُ المزعومةُ لأنبياءِ الحَرّانِيِّينَ، هِرمِسَ وأغاثوذايمون[77]. وتتمثّلُ نظريةُ (پنغري) عن تأثيرِ الحرّانيين على أبي معشَرٍ في الآتي: «بما أنَّ الحرّانيين كانوا مهتمِّين بقوانينِ الطبيعةِ المُدرَكَةِ تحديدًا لأنهم رأوا نفس العلاقاتِ - بين الآفاقِ الأثيرية وعالَم ما تحتَ فلَكِ القَمَرِ المُتَغَيِّرِ - التي حاولَ (أبو معشَرٍ) إثباتَها (إضافةً إلى عَلاقةٍ أُخرَى بَينَ الآفاقِ الأثيريةِ و(الواحِد The One)، وهي علاقةٌ أشارَ إليها (أبو معشَرٍ) من طرفٍ خفِيٍّ فقط)، فما هي إلا خُطوَةٌ يَسيرةٌ نَخطُوها إلى استِنتاجِ أنَّ هذا التَّبريرَ لِعِلمِ التنجيمِ قد استقاهُ (أبو معشَرٍ) في خُطوطِهِ العريضةِ من كُتُبِ الحَرّانِيِّينَ، وهو بالتّالي مُجَرَّدُ جُزءٍ مِن فَلسَفَةٍ أكبَرَ وَأكثَرَ اتّساقًا هِيَ فَلسَفَةُ الفَيضِ/ الصُّدور Philosophy of Emanation"[78].

مُستنِدًا بهذا الافتِراضِ، شَرَعَ (پنغري) يُفصِّلُ ما اعتقدَ أنه كان عِلمَ الكَونِيّاتِ الحَرّانيّ"[79].

77- Pingree, "Abu- Ma<shar," DSB 1.33

78- Ibidem. وسنناقش في ملحَقِ هذا الفصل حُجَّةً أخرى ساقَها (پنغري) في مَعرِضِ محاولتِه إثباتَ تأثيرِ الحرّانيين على (أبي مَعشَر).

79- وقد فعلَ مِثلَ ذلك في مقالِه (أبو مَعشَر Abu- Ma<šar," EIr 1.337b-340a) (في ملزمةٍ مؤرَّخةٍ

رغم ذلك، فتأثيرُ الحرّانيين المزعومُ على (أبي معشرٍ) أبعدُ ما يكونُ عن أن نُسَلِّمَ بصِدقِهِ
علينا أن نسألَ أولاً مع (إيَربا): أيُّ فريقٍ من الحَرّانيين مسئولٌ على ذلك التأثير؟ حَرّانيو
حَرّانَ نفسِها أم حرّانِيُّو بغداد؟ ثانيًا، هل تحتَ أيدينا كتاباتٌ حرّانِيَّةٌ بوُسعِها أن تكشِفَ
عن هذا التأثير؟ ثالثًا، أينَ يُفصِحُ (أبو مَعشَرٍ) عن اعتِمادِهِ على تلك الأعمال؟ الإجابة
الأقربُ للسؤالِ الأوَّلِ هي صابئةُ بغداد، وربما (ثابتٌ) تحديدًا كما اقترحَ (إيَربا)، وفي
هذه الحالةِ، فربما لا تشبه كَونِيّاتُهم في الحقيقةِ كونيّاتِ الحرّانيين التقليديين، وربما
تَمُتُّ بصِلَةٍ أوثَقَ إلى مؤلِّفينَ كلاسيكيين كـ(بطليموس) أو مُنَجِّمين آخَرين مِمَّن كان
(ثابتٌ) يُتَرجِمُ أعمالَهم ويَدرُسُها ويُطَبِّقُها. أما بالنسبةِ للسُّؤالِ الثّاني، فَلَيسَ تحتَ أيدينا
اليومَ أعمالٌ في الكَونيّاتِ، وفي الحقيقةِ ليس لدينا إلاّ أقَلُّ القليلِ من الأعمال مِن أيِّ
نَوعٍ إجمالاً، مِمّا يمكنُ أن نقولَ في ثِقَةٍ إنَّهُ يَتَّصِلُ بديانةِ وعقيدةِ صابئةِ حَرّان، وهكذا
يُمكِنُ إثباتُ تأثِيرِهم إلى الآن[80]. أما بالنسبةِ لاعتمادِ (أبي مَعشَرٍ) على التعاليمِ الحرّانيّة

بالعام 1983: "تأسست نظرياتُ أبي معشَرٍ التنجيمية - رغم كونِها مُستقاةً من مصادِرَ عِدَّةٍ - على تصوّر
الكون عند صابئةِ حَرّان الذين كانوا نسيجَ وَحدِهم، وهو تصوُّرٌ وثيقُ الصِّلة بالأفلاطونية المُحدَثَة.
افترضُوا ثلاثَ مستوياتٍ للوجود أشبهَ بثلاثِ دوائرَ مُتَّحِدَة المركز: المستوى الإلهيّ (وهو دائرةُ
والأثيري (وهو دوائرُ السماوات)، والهيولي (وهو اللُّبّ تحت فلَك القمَر). وعُلوم التنجيم و في
النظامِ هي الأنفَعُ للإنسان". لكن مِن أينَ لنا بتلك التعاليم الحرّانيّة التي أخبرَنا أبو معشَرٍ بحَرّانيّتها
يضيفُ لاحقًا في نفس المقال: "ثَمّ كتاباتٌ أقلُّ أهميةً لكنّها موجودةٌ على الطلاسم المستخدَمَة في الطقوس السحرية
وعلى معابدِ الكواكِبِ التي كان الصابئةُ يمارسون فيها طقوسَهم. وقد أكَّدَ (أبو معشرٍ) أنَّ ديانةَ الصابئةِ التنجيمية
هي العقيدةُ الصحيحةُ الأصليةُ التي علَّمَها اللهُ أولَ البشر". أيُّ كتاباتٍ هذه؟ وأين بالضبطِ يأتي ذِكرُ الحرّانيين فيها
الاحتمالُ الأقربُ هو أنَّ (پنغري) كان يفكر في الكتب العربية المنسوبة إلى هرمس، تلك التي قرأ (أبو معشَرٍ) بعضها
بالتأكيد. حتى لو كان هذا قصدَه، فرغم أنَّ (پنغري) قد درسَ بعضًا من الهرمتيكا العربيةِ مخطوطًا، فقضيَّتُه
غيرُ مُؤَسَّسَةٍ على مادةٍ منشورةٍ أو أيةِ شواهدَ أشارَ إليها من المخطوطات.

80- انحصَر المسحُ الشاملُ الذي أجراهُ (خفولزون Chwolsohn) في عناوين كُتُبِ الحرّانيين، والمقتطفات التي
صاحبُ (الفهرست) أنه أتى بها من أحد كتب الحرّانيين، فضلاً عن المقطع المهمّ الذي اقتبسَه (ابن العِبريّ Bar Ebraya
في تاريخه السريانيّ (Chwolsohn 1856, vol. 2). وثَمّ إسهامٌ مهمٌّ في تراث صابئةِ حَرّانَ في Rosenthal 1962
يُقَدِّمُ نَصَّين رُؤيَوِيَّين غيرِ مكتَمِلَين. وليس وراءَ ذلك شيءٌ آخَرُ معروفٌ عنهم يقينا. تقدّمُ بعض الأعمال الهرمسيةِ العربية
ما يمكن أن يكونَ أعمالاً حرّانيةً، لكنَّ تحديدَ موقفِ هذه الأعمالِ من الصِّحَّةِ أو الزَّيفِ (أي إن كانت منحولةً للوثنيين
كما كان يُعتقَدُ في صابئة حَرّان في القرنين التاسع والعاشر) مَنوطٌ بما يُنتَظَرُ من دراساتٍ بهذا الصَّدَدِ في المستقبل.

مما يَتَوَافَرُ مِن شَواهِدَ عليه قليلٌ جِدًا. يُخبرُنا (البيرُونيُّ) بعَمَلٍ مجهولٍ لأبي معشَرٍ، لم يذكرهُ غيرُه، عنوانُه (عَن دُورِ العِبادة)، تناولَ فيه المَعابِدَ القديمةَ لِلحَرّانِيِّين وغَيرِهم مِن الوثنيِّين[81]، وفي الحقيقةِ يَبدو هذا جُزءًا مِن الكتابِ المَفقُودِ لأبي مَعشَرٍ (كِتابِ الآلاف)، وهو كتابٌ لا يبدو أنَّ وَصفَ كُونيّاتِ الصابئةِ مِن اهتماماتِه[82]. كما أنَّ ترجمةً يونانيةً لأحد كُتُبِ (أبي معشرٍ) تذكُرُ الحرانيين باعتبارِهم مَرجِعًا في التنبُّؤ المبنِيِّ على الطُّلُوعِ الشروقيِّ الشَّمسِيِّ للشِّعرَى اليَمانِيَّة[83]. وهذه الإشاراتُ لا تكفي أبدًا لإثباتِ أنَّ (أبا معشَرٍ) قد تبنَّى علمَ كونيّاتٍ حَرّانِيًا. وقد أدرَجَ (شذان) تلميذُ أبي معشَرٍ في ثبَتِه لكُتُبِ هذا الأخيرِ كِتابًا اسمُهُ (كتابُ الحرّانِيِّين). ومرّةً أخرى نؤكّد أنَّه ليسَ مِن سببٍ يَدعُونا إلى أن نَعتَقِدَ أنَّ عملاً كهذا كان مَنذُورًا لِشَرحِ نظامِ عِلمِ الكَونيّاتِ الصّابِئِيِّ المَزعوم[84]. وباختصارٍ، تبدو فكرةُ اكتناهِ نظامٍ حرّانيٍّ للكونياتِ اعتمادًا على كتاباتِ (أبي معشَرٍ) أو غيره فكرةً سابقةً لأوانِها[85]. ربّما يأتي الوقتُ الذي يُثبِتُ فيه البحثُ الدءوبُ مِثلَ هذا التأثيرِ الحرّانيِّ في حالةِ أشخاصٍ كـ(أبي معشَرٍ)، وساعتَها سيكونُ مِنَ المُمكِنِ الدِّفاعُ عن ذلك الرَّأيِ، لكنْ إلى وقتِنا هذا مازالَت شواهِدُ ذلك التأثيرِ المَزعُومِ هَشَّةً إلى دَرَجَةٍ لا تسمَحُ بالقَفزِ إلى مِثلِ تِلكَ النتائجِ البَعِيدَة.

---

al-Bīrūnī, Āṯār, 205.15-20, trans. 187.32-... وانظر أيضًا (بنغري Pingree 2002: 26-29) حيث يحاجُّ - وأعتقدُ في صحّة احتجاجِه - بأنَّ المسعودي قد اقتبس معلوماتٍ أكثر من هذا العمل الضائع لأبي معشر.

يذكر (منتخَبُ السِّجزي) من كتاب الآلاف لأبي معشَر أنَّ الكتابَ الأصلِيَّ يَشَرحُ «بناءَ الأبنية العظيمة المذكورة المشهورة» باصطلاحاتِ التنجيم التاريخي (British Library Or. 1346, 81 recto 29).

CCAG 4.124-125. وقد كانت نبوءاتُ طُلوع الشِّعرى اليمانِيَّةِ جزءًا من فلكلور معظم شعوب الشرق الأدنى القديم وكذا في أجزاء أخرى من العالَم. كما مثَّلَت هذه النبوءاتُ موضوعَ أحد أكثر النصوص العربيةِ المنسوبةِ إلى هرمس انتشارًا، وهو (كتابُ أحكام عند طُلوع الشِّعرَى اليمانِيَّة).

Rosenthal 1963: 456. وقد كان تعليقُ (روزنتال) الحصيف: «كما هو معتادٌ، لا تتْرُكُ نسبةُ كتابٍ ما إلى حرّانيٍّ مجالاً لتعريفٍ مقبول». ولم تكن للغالبية العظمى من أعمال (ثابتٍ) علاقةٌ خاصةٌ بأية أمورٍ تتعلق بالصابئة.

هذا عملاً لم يظهر بعدُ لجوتاس Gutas, forthcoming. وبالنظَرِ إلى سياق هذا التقرير، يتوقَّعُ المرءُ أن يكون كتاب الحرّانيين هذا عملاً تنجيميًا.

انظر أيضًا ملحق هذا الفصل.

4.3 الشواهِدُ على نقل صابئةِ حَرّانَ للهرمتيكا

ما تَكونُ إذَن شواهِدُ المَصادِرِ الأوَّلِيَّةِ على نقل صابئةِ حَرّانَ للهرمتيكا العربية؟ لدي مؤشِّراتٌ عِدَّةٌ، لكنَّ معظمَها لا يَسمَحُ لنا إلى الآنَ بالجَزمِ بأنَّ أعمالاً هرمسيةً عربيةً بعينِها ذاتُ منشَأٍ حرّانِيّ. والآنَ سنتعرَّضُ بالتحليلِ لتلك الشواهِدِ، في ترتيبِها التاريخيّ وسنُقيِّمُ مَعناها الإجماليَّ بالنسبةِ لِسُؤالِ هِرمتيكا صابئةِ حَرّانَ المَزعُومَة.

1.4.3 شاهِدٌ من رسالةٍ مسيحيةٍ سريانيةٍ ضد الوثنية (حوالي العام 600م):

عام 1983 نشرَ سباستيان بروك Sebastian Brock ترجمتَه وتحقيقَه لعملٍ سريانيّ عنوانُه (نبوءاتُ فلاسفةِ الوثنيين)، مُهدَىً إلى الحَرّانيِّين غير المُعمَّدِين، يدَّعي أنَّ أقوالَ الفلاسفةِ الذين يُقَدِّرُهم الحرّانِيُّونَ تنبَّأَت في الحقيقةِ بِصِدقِ المَسيحِيَّة، ولِذا يَنبَغي على الحرّانيين أن يَعتَنِقُوها، حيثُ إنهم إن كذَّبُوا هذه النبوءاتِ وَقَعُوا في تكذيبِ مُعلِّمِيهِم، بينما هم إن صدَّقُوها صدَّقُوا المسيحية[86]. وقد أرَّخَ (بروك) هذا النصَّ بنهاياتِ القَرنِ السادِسِ أو بداياتِ السابعِ استنادًا إلى حُجَّةٍ مُقنِعَةٍ، واقترَحَ أنه رُبَّما كانَ جُزءًا مِنَ المُبادَرَةِ الوَحشِيَّةِ التي أمرَ بها الإمبراطورُ موريس (الذي حَكَمَ مُنذُ عامِ 582 إلى 602م) لِدَفعِ الحَرّانيِّينَ إلى اعتِناقِ المَسيحِيَّةِ، وهي مبادَرَةٌ عَرَفناها مِن تَقريرٍ أورَدَه (مايكل الأكبر Michael the Elder) المُتَوَفَّى عام 1199م في تاريخِه، ومن تاريخِ سنة 1234م[87]. هذا النَّصُّ شاهدٌ بطريقةٍ ما على آراءِ وثنيي حرّانَ كما فهمَها داعِيَةٌ مسيحيٌّ في زمن النبيِّ محمَّدٍ صلى اللهُ عليه وسَلَّمَ، إبّانَ ظُهورِ الإسلامِ، وهو يُوضِحُ أنَّ الحرّانيِّين يُفتَرَضُ أنهم كانوا يُجِلُّون آراءَ فلاسفةِ اليونان.

وبينَ الأقوالِ الوثنيةِ المَجموعةِ في هذا النَّصِّ مَقاطِعُ قليلةٌ منسوبةٌ بالاسمِ إلى هِرمِسَ المُثَلَّثِ بِالعَظَمَة. وقد أوضحَ (بروك) أنَّ هذه الاقتباساتِ الهرمسيةَ مُستقاةٌ مِن مَصدَرٍ شارَكَ في الأَخذِ عنه مؤرِّخُ القَرنِ السادِسِ اليونانيُّ (مالالاس الأنطاكيّ Malalas of Antioch)، وأنَّ هذا المَصدَرَ المُشتَرَكَ رُبَّما أَخَذَ هذه الأقوالَ بدَورِهِ عن عَمَلٍ مَوجُودٍ بينَ أيدينا يُعرَفُ بالثيوصوفية اليونانية أو ثيوصوفية توبنجن Tübingen Theosophy

86- Brock 1983.

87- Brock 1983: 207–209.

كُتِبَ في النصفِ الثاني مِن القَرنِ الرابع. وقد اقتبس (كيرلس) بابا الإسكندرية كذلك بعضًا من هذه المَقاطِعِ عَينِها. ومِنَ الواضحِ أننا في حاجةٍ إلى دراسةٍ للعلاقاتِ المتشابكة بين هذه المَصادِر[88]. على أيةِ حالٍ، لا تُشيرُ الأقوالُ المنسوبةُ إلى هرمس في (نبوءاتِ الفلاسفةِ الوثنيين) بشكلٍ مباشِرٍ إلى أي نَصٍّ ضِمنَ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ الباقية. والمِفتاحُ الوحيدُ في هذه المجموعةِ الذي يُحيلُنا مباشَرةً إلى نصٍّ هرمسيٍّ معروفٍ هو إشارةٌ لا إلى هرمس، وإنما إلى (پويماندرس Poimandres) وهو اسمٌ لم يَرِد ذِكرُهُ إلاّ في بدايةِ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ، تَحديدًا في عُنوانِ الفَصلِ الأَوَّلِ مِنها. وتحتَ عُنوانِ (پويماندرس) تقتبِسُ (نبوءاتُ الفلاسفةِ الوثنيين) مِن الفَصلِ الثالثَ عَشَرَ CH 13.1-2 لا الأَوَّل. وكما أوضحَ (غارث فودن Garth Fowden) يُعتبَرُ هذا شاهدًا لافتًا على جَمعِ الهرمتيكا اليونانيةِ الموجودةِ بين أيدينا، في (پويماندرس) هذا في بدايتها[89]. فمن الواضِحِ أن اسمَ (پويماندرس) كان يُعمَّمُ بالفعلِ بحيثُ يُشيرُ إلى المجموعةِ بكاملِها، وكان يُظَنُّ أنه مناسِبٌ لوثنيي سوريّا قُربَ عام 600م.

وإنَّ وجودَ هذه المقاطعِ القليلةِ في عَمَلٍ مُوَجَّهٍ ضِدَّ وثنيي حرّانَ لَهُوَ شاهِدٌ على أنَّ هرمسَ كان يُعتبَرُ مهمًّا بالنسبةِ للحرّانيين، رَغمَ أنَّ هذه الأهمِّيَّةَ لا تَعدُو كَونَه اسمًا ذا مَرجِعِيَّةٍ بينَ أسماءِ الفلاسفة القُدامَى الآخَرين. ووقوعُ أقوالِ هرمس هنا لا يَجعَلُ الحرّانيين هرمسيِّين، ولا يَشِي حتى بحَتميَّةِ وُجودِ كُتُبٍ هرمسيةٍ تحتَ أيديهم. يوضحُ النصُّ فقط أنَّ الحرّانيين كانوا يُنظَرُ إليهم كَغَيرِهم مِن الوَثَنِيِّينَ في العَصرِ القديمِ المتأخِّرِ، وكانت دِيانَتُهم الخاصَّةُ تُعتبَرُ جُزءًا مِن إرثِ الوثنيةِ الهلينيةِ الأكبر. وانطلاقًا مِن نفسِ الطريقة، لا يُمكِنُنا وصفُ (أنطولوجيا ستوبيوس) اليونانيةِ الوثنيةِ بأنها (هرمسيةُ) الطابَع، بمجرّد أنَّ مؤلِّفَها اقتبسَ أعمالاً هرمسيةً بغزارَةٍ ضمن اقتباساتِه من فلاسفةٍ هلينيين آخرين. فـ(نبوءاتُ الفلاسفةِ الوثنيين) تَقتَبِسُ أفلاطون وپورفيري وأفلوطين وفيثاغورس وسيبيوس والشخصيةَ المَحَلِّيَّةَ (بابا) وآخَرين. وكما لاحظَ إدوارد واطس، فإنه بالنظرِ إلى طبيعةِ هذه الاقتباساتِ "ليس ثَمَّ ما يدعونا لتوقُّعِ أية خلفيةٍ تعليميةٍ أفلاطونيةٍ

---

(88) Brock 1983: 206-207.

(89) Fowden 1993a: 34.

مهمّةٍ يتمتّعُ بها الجمهورُ الحَرّانِيّ"[90]. هكذا لا يُرِينا النَّصُّ موضوعُ النِّقاشِ أنَّ نُسخةً من الأعمال الهرمسيةِ اليونانيةِ كانت بالتأكيد تحت أيدي الحَرّانِيِّين، وإنما يُرِينا فقط أنه مِنَ المُتَوَقَّعِ أنهم أجَلُّوا الهرمتيكا كما أجَلُّوا أعمالَ بَقِيَّةِ الحُكَماءِ الوَثَنِيِّين[91]. فَمِنَ الوارِدِ أنَّ أجزاءَ مِمّا يُعرَفُ اليومَ بالأعمال الهرمسيةِ اليونانيةِ كانت تحتَ أيديهم، ولكن من الواردِ بنفسِ الدرجةِ أنه لم يكن تحت أيديهم أيٌّ منها.

2.4.3 شاهِدٌ من (تواضروس أبي قرّة) أسقُف حَرّان (ازدهر نشاطُه بين عامَي 805 – 829م)

يأتِي الرَّبطُ التالي لهرمس بالحرّانيين بعد ذلك بأكثرَ مِن قَرنَين، بعد تأسيس الإمبراطورية العربية بأَمَدٍ بعيد. ولا يفوتُنا أنَّ هذه فجوةٌ زمنيةٌ كبيرةٌ، لا يَسَعُنا أن نفترِضَ أنَّ طريقةَ حياةِ وثنيي حَرّانَ ظَلَّت خلالَها على نفس المنوال. لا نعرفُ عن (تيودور/ تواضروس أبي قرّة) إلاّ أنّه ظَلَّ أسقُفًا خلقدونيًّا* لِحَرّانَ زمانًا حتى أُزِيحَ من منصبِه حوالَي عام 813م

90- Watts 2005: 313-314

91- تأخذُ (آدو Hadot 2007: 80-81, esp. 81n130) رأيًا متناقضًا بناءً على نقص المعلوماتِ ذاته: يبدو أنها تعتقِدُ أنهُ طالما كان مِن الخطأ أن نظُنَّ بالجمهور الحرّانِيِّ تَمكُّنًا فلسفيًّا بناءً على محتويات هذا النصّ، فلا يمثّل هذا عائقًا امام نظريتِها الأوسَع التي تقولُ إنَّ جمهورَ حرّان ربَّما ضَمَّ فلاسفةً أفلاطونيين مُحدَثِينَ حقيقيين، أو أكاديميةً كاملةً منهم بالتحديد.

* أي منسوب إلى مجمع خلقدونية Council of Chalcedon الذي انعقَدَ عام 451م في (خلقدونيّة) وهي مدينة ساحلية قديمةٌ تقع الآنَ في حي (كاديكوي Kadıköy) بإسطنبول. وهو رابع المجامع المسكونية (بعد مجمع نيقية الأول 325م، ومجمع القسطنطينية الأول 381، ومجمع إفسس 431، وبعدَه مجمع القسطنطينية الثاني 553، ومجمع القسطنطينيةالثالث 681-680م، وأخيرًا مجمع نيقية الثاني 787م. والمجامِعُ المسكونيّة Ecumenical Councils كانت محاولةً من قادة الكنيسة للوصول إلى إجماعٍ عَقَدِيٍّ ولدعم السلام بين أتباعِ المِلّة، ولخلق مسيحيةٍ موحَّدة.

* أرسطو الزائف Pseudo-Aristotle: اسمٌ يجمعُ مؤلّفي الرسائل الفلسفية أو الطبية الذين نحلوا أرسطو أعمالَهم أو نحلَها آخرون لأرسطو. أول أعمالٍ نُسِبَت زيفًا لأرسطو ظهرت على يد المدرسة المَشّائيّة Peripatetic School التي أسسها أرسطو نفسُه، لكن الكَمَّ الأكبر منها ظهر في العصور الوسطى، والنسبةُ الأكبرُ من هذا الكَمِّ لأعمالٍ مكتوبةٍ بالعربية، وكان أكثرها تداولاً على الإطلاق – حتى أكثر من أعمال أرسطو الحقيقية – كتاب (سِرّ الأسرار Secretum Secretorum)، وهو نَصٌّ يَزعُمُ أنه رسالةٌ من أرسطو إلى تلميذِه الإسكندر الأكبر، تغطّي مدىً موسوعيًّا من المعارف، بينها السياسة والأخلاق والفراسة والتنجيم والسيمياء والسِّحر والطب. أصلُ النص مجهولٌ إلى الآن، إلا أنّ نسختَه العربيةَ تدَّعِي أنها ترجمةٌ أنجزها عالِمُ القرن التاسع (أبو يحيى بنُ البطريق) عن اليونانية. (المترجم)

ظلّ بعد ذلك لاهوتيًّا مهمًّا في سوريّا واشترَكَ في الجَدَل المذهبِيِّ وكتبَ أعمالاً ليُثبِتَ صِدقَ ديانتِه. وقد ترجمَ كتابَ أرسطو الزائف* الموسومَ (عن الفضائل الحيوانية De Virtutibus Animae) للطاهر بن الحُسَين والي العِراق (من 820-813م)، وربما اشترَكَ في جدلٍ لاهوتيٍّ في حضرة المأمون عام 829م. وهو من أوائل المسيحيين الذين كتَبُوا بالعربيةِ وحفظَ الزَّمَنُ كتاباتِهم[92].

يَصِفُ (أبو قُرَّة) بإيجازٍ في أَحَدِ كتُبِه أتباعَ دِين الوثنيين الأقدمين (دِينِ الحُنفاءِ الأوّلين)[93]. ويأتي هذا في بدايةِ سلسلةٍ من الموضوعات التي تَصِفُ الأديانَ المختلفةَ، وتتميزُ بحِيادِها وخُلُوِّها من الاصطلاحات التي اصطنعَها الوُعّاظُ المُنافِحُون عن المسيحيةِ آنذاك. ولأنه كان أسقُفَ حَرّان يومًا ما، فيُفترَضُ أنَّ معلوماتِه عن الوثنيين هناك تتمتعُ بقدرٍ لا بَأسَ بِهِ مِنَ الصِّدقِ: "زَعَمُوا أنَّهم يَعبُدون الكواكبَ السبعةَ: الشمسَ والقَمَرَ وزُحَلَ والمِرِّيخَ والمشترى وعُطارِدَ والزُّهرَةَ – والأبراجَ الاثنَي عَشَرَ، لأنها هي التي خَلَقَت الخليقةَ وهي التي تَحكُمُها وهي التي تَمنحُ الحَظَّ الطيِّبَ والفَلاحَ في الدنيا، وكذا الحَظَّ السيِّءَ والمُعاناةَ، يَقولون إنَّ نَبِيَّهم في هذا هو هِرمِسُ الحكيم"[94]. ورغمَ أنَّ هذا الوصفَ لا يَذكُرُ مدينةَ حرّانَ بالاسم، فإنّ مشابهتَه لأوصافٍ لاحِقةٍ للحرّانيين، بالإضافةِ إلى حقيقةِ أنَّ تواضروس كان أسقُفَ حرّانَ يومًا ما، كُلّ هذا لا يَترُكُ ذَرَّةً مِن شَكٍّ حول هُويّةِ الوثنيين المَعنِيِّين. لِذا فإنّ هذا المَقطعَ يُعَدُّ أقدمَ وصفٍ معروفٍ بالعربيةِ لديانةِ وثنيي حرّانَ، وهو يَسبِقُ تاريخيًّا تبنِّيَهم اسمَ (الصابئةِ)، كما يَسبِقُ وُصُولَ (ثابت بنِ قرّة) أوسعِهم أثَرًا إلى بغداد[95]. كما يُعَدُّ أقدمَ نَصٍّ بالعربيةِ يَربِطُ بين هرمسَ وحَرّان، حيثُ يسمِّي هرمسَ نبيَّهم (في ذلك) أي في مسألةِ الكواكبِ والأبراج. يزعمُ تواضروس بعد ذلك في نفس العمل – كجُزءٍ من حِجاجِه – أنه ما من أُمّةٍ دينيةٍ إلاّ خلا فيها نَذيرٌ،

---

(92) لهذه المعلومات انظر: Lamoreaux 2005: xi–xviii; see also Graf 1944–1953: 2.7-26.

(93) الحُنفاء (المفرد حَنيف) مصطلحٌ تطوَّرَ عبر دروبٍ معقَّدةٍ في العربيةِ، وهو ما سأناقشُه لاحِقًا بشكلٍ مُفَصَّل. ويكفي الآنَ أن نقولَ إنَّ المسيحيين استخدموا الكلمة العربيةَ كمُعادِلٍ للكلمة الآرامية (حَنپا) يَعنون بها فقط (وثني) كما أوضح (دو بلوا 20–19 :de Blois 2002).

(94) Theodore Abu- Qurra 1982: 200.8–201.1; cf. Lamoreaux 2005: 1.

(95) ربما يسبق وصف تواضروس للوثنيين ميلادَ (ثابتٍ) نفسِه حوالَي عام 826م.

وأنه من المؤكّدِ أنَّ أحدَ هؤلاء النُّذُرِ هو الرسولُ الصادق. ولِيَكتَمِلَ نسقُهُ الجَدَليُّ، كان الوثنيون يَحتاجُونَ نبيًّا يمنَحُ دينَهم موقِعًا يُضاهي مواقعَ المسيحيةِ واليهوديةِ والمانَويةِ والإسلام. لِذا يمكنُ للمرءِ أن يفترِضَ أنَّ مسيحيين كتواضروس هُم مَن تصوَّروا هرمسَ نبيًّا للوثنيين، وذلكَ ليتَّسِقَ نظامُ كُلِّ الأديانِ بما يَكفي لأن تكونَ حُجَّتُهم نافِذة. وعلى صعيدٍ مُقابِلٍ، يُمكِنُ لنا أن نَتَصَوَّرَ أنَّ وَثَنِيِّي حَرّانَ هُم مَن زعمُوا - في مواجهةِ أتباعِ الدياناتِ الأخرى - أنَّ لهم نبيًّا هم الآخَرين، ولَجَأُوا إلى اسمِ هِرمِسَ باعتبارِه الأولَ والأَقدَم. وكما سأوضحُ في الفصلِ الرابعِ، أرجعَ بَعضُ المَصادِرِ التاريخيةِ المسيحيةِ لِلعَصرِ القديمِ المتأخِّرِ هرمسَ إلى عَصرِ ما قبلَ الطوفانِ، ممّا يَجعلُه أقدمَ حتى مِن موسى. وربما جَذَبَت دَعوَى الأَسبقِيَّةِ التاريخيةِ هذه وَثَنِيِّي حَرّانَ، فاتَّخذُوا هِرمِسَ نَبيًّا لهم لهذا السَّبَبِ بالضبط.

وفي رأي (تواضروس) أنَّ الحوارِيِّين والأنبياءَ قد أتوا بالكُتُب[96]، لِذا ربّما يكونُ قد اعتبرَ كِتابًا أو أكثرَ من كتُبِ هرمس مصدرَ تعاليمِهم. يقولُ (تواضروس) بالتحديدِ إنَّ هرمس كان نبيَّهم "في ذلك". واسمُ الإشارة (ذلك) ربما يُشيرُ إلى عِبادَةِ الكواكب، أو بالأحرى إلى تبريرِهم لعبادَتِهم الكواكِبَ، وهو الرأيُ القائلُ إنَّ الكواكِبَ تَمنَحُ الأقدارَ السعيدةَ والنَّحِسَة. وإذا صَحَّ الافتراضُ الأخيرُ فإنَّ أيَّ عملٍ تنجيميٍّ منسوبٍ إلى هرمس سيكونُ كافيًا باعتبارِه كتابَه النبويَّ المُقَدَّس. مِنَ المستحيلِ أن نعرفَ على وجهِ اليقينِ ما قصَدَه تواضروس بالضبط، لكنَّ وصفَه للوثنيين يظلُّ مهمًّا. فهو يُمَثِّلُ أولَ إشارةٍ معروفةٍ بالعربيةِ إلى هرمس باعتبارِه نبيَّ الحرّانيين. ومنذُ ذلك الحِينِ يَظهَرُ بانتظامٍ في الرواياتِ العربيةِ وَصفُ طبيعةِ الديانةِ الوثنيةِ الحرّانيةِ باعتبارِها ديانةً نَجمِيّة، ويَنسَحِبُ هذا التعميمُ على روايةٍ ضِمنِيّةٍ لاحِقَةٍ للوثنيين عن أنفُسِهم[97]. في المَرَّةِ التاليةِ تاريخيًّا التي تصِفُ فيها المَصادِرُ ديانةَ الحرانيين، يَحدُثُ هذا تحتَ اسمِ (الصابئةِ)، ويَنضَحُ بعلاماتٍ على التورُّطِ في تيّاراتِ الفلسفةِ اليونانيةِ القديمةِ، ذلك التورُّطَ الذي صَبَغَ التراثَ العربيَّ الآتِيَ من القرن التاسع.

96- Theodore Abu- Qurra 1982: 211.12-212.2.

97- انظر غَزَلَ أبي إسحاقَ إبراهيمَ الصّابئِ في الجزء 5.3 من هذا الفصل.

3.4.3 شواهدُ من الكِنديِّ (ت. 870) وابنِ القِفطيِّ (ت. 1248) وابنِ العِبريِّ (ت. 1286):

تأتينا أهمُّ الشواهدِ على إمكانية وجودِ كتُبٍ لهرمس بينَ الحرانيين مِن الكِندي (فيلسوف العرب الأول)، ويحكيها تلميذُه (السرخسيُّ ت. 899م) في عملٍ له، وهو معلّمُ الخليفة المُعتَضِد. فثَمَّ مقطَعٌ طويلٌ من رسالةِ السرخسيِّ المُعَنوَنَةِ (رسالة في وَصفِ مذاهِبِ الصّابئين) يَصِفُ فيها طائفةَ الحرّانيين نَقلاً عن الكِنديِّ، وقد بقِيَت لنا مقتبَسَةً في الفهرست للنديمِ الذي قرأَ العملَ بنفسِه مكتوبًا بخطِّ يَدِ السرخسي[98]. ومن المهم أن نلاحظَ أنَّ هذه المعلوماتِ تنتَمي إلى زمن الكِنديِّ منتصف القَرنِ التاسعِ، وهي فترةٌ تفصِلُها جِيلٌ واحدٌ عن حَدَثِ تَبَنِّي الحَرّانيين اسمَ الصابئةِ، إن صَحّت الرواية. والدِّينُ الموصوفُ هنا يسمَّى (دِينَ الحَرّانِيّةِ الكَلدانِيّةِ المَعرُوفِينَ بالصابئة)، وكذا (الحنيفيّة) أو (الوثنية)[99].

وقد استغلَّ الباحثون المُحدَثُون وَصفَ هذا النصِّ لِديانةِ الحرانيين كواحدٍ من المصادرِ الأساسية لمعرفةِ معتقَداتِ وممارساتِ الحرانيين. لكن كما لاحَظَ كثيرون، وُصِفَ النظامُ الحَرّانيُّ هُنا باصطلاحاتٍ إسلاميةٍ حتى النُّخاع[100]. وعلى سبيلِ المِثالِ، فالحرانيون

98- الرسالةُ مذكورةٌ في الفهرست Fihrist 321.14 (Rosenthal 1943: 40). المقطع كاملًا (Fihrist 383.7-385.2; ed. Flügel 318.14-320) أوردَه روزنتال Rosenthal 1943: 41-51 في ترجمة إنجليزية، مُقارَنًا بالاختصارَين الذَين أنجزَهما المُطَهَّرُ المَقدِسِيُّ (الذي كتبَ في عام 966م). لاحظَ روزنتال لاحِقًا ("al-Sarakhsı-," EI2, 9.35a-36a) أنَّ (القاضي عبد الجبّار المُعتَزِليَّ) أورَدَ في (المُغنِي) جزءًا آخَرَ مِن هذا الكلام.

99- للمزيد عن مصطلح (حنيف)، انظر الجزء 2.5 من الفصل الخامس. وقد لخّص (ابنُ العبري) في تاريخِه هذا المقطَعَ من كلام السرخسي في موضوعه التاريخي عن (ثابت بن قرة)، إذ يقول: «ما استوثَقتُ منه بشأن تعاليم الصابئةِ هو أنَّ دعوتَهم هي دعوةُ الكلدانيين القُدامَى بعينِها». والتقريرُ التالي لهذا في تاريخ ابن العبريِّ يتّصِلُ بالسرخسي نفسه. لذا جازَ لنا أن نشتَبِهَ في أنَّ السرخسِيَّ هو مَصدَرُهُ المباشِرُ أو غير المباشِر، هذا رغمَ أنه لا يسمِّيه باختيارِه المؤلّفَ الذي اقتبسَ منه المقطع السابق.

100- Pines 1970: 787, Hjärpe 1972: 40-42, Levy-Rubin 2003: 215-216, and Lane Fox 2005: 236 (citing F. Zimmerman)

وقد لاحظ (ليفي روبا Levi-Rubin) أن العالِم الأندلسي (ابن حزم) المتوفى سنة 1064م عَلّقَ على تشابُه ممارسات الصابئة مع طقوس الإسلام.

يُصَلُّون عددًا ثابتًا مِن الركعاتِ والسجداتِ إلى اتّجاهٍ محدَّدٍ (قِبلَةٍ) في أوقاتٍ مخصوصة من اليومِ يُحَدِّدُها مَوقعُ الشَّمس. ولديهم ثلاثُ صلواتِ نوافلَ تُقابِلُ صلاةَ (الوَترِ) عند المسلمين، وهو تشابُهٌ صارخٌ بين دِينِ الحرانيين والإسلام[101]. وللحرّانيين صومٌ مِن ثلاثين يومًا، وأيامٌ أخرى خاصةٌ للصوم، وعيدٌ في نهايةِ صومِهم يُسَمَّى عِيدَ الفِطرِ، لنا أن نخمِّنَ أنه كان يَأتي في نهايةِ شَهرِ صَومِهم كما عند المُسلِمين. وهم يَغتَسِلُونَ مِنَ النَّجاسَةِ الطَّقسِيَّة Ritual Pollution[102]. وفي كلِّ هذه المَناطِقِ الوَصفِيَّةِ يَبدُو دِينُ الحَرَّانيَّةِ مُشابهًا جدًّا للإسلام. ورَغمَ الاختلافاتِ البَيِّنَةِ بين الديانتَين مِنَ الناحيةِ النظريةِ كما أوضحَ السرخسِيُّ، فإن التشابهاتِ العديدةَ الجديرةَ بالالتفاتِ تَستَحِقُّ محاولةً لِشَرحِها فإمّا أنَّ السرخسيَّ أو الكِندِيَّ أو مَصدَرَهما تعمَّدَ تصويرَ دِيانَةِ الحرّانيين على هذا النّحوِ المُشابِهِ للإسلامِ، فاخترعَ طقوسًا دينيةً لم تكُنْ مَوجُودةً على الحقيقةِ في ذلك الوقتِ، وإمّا أنَّ الحرّانيين الذين استَقَى الكِندِيُّ منهم معلوماتِه تعمَّدُوا خَلْقَ هذه الطقوسِ التي تَبدو إسلاميةً أو تعمّدُوا وصفَها على هذا النحو. ولانعدامِ أي دافعٍ واضحٍ للمُسلِمين لتصويرِ الحرّانيين على هذا النحوِ، ووُجُودِ مثل هذا الدافعِ لدى الحرّانيين بالتأكيدِ، يَبدو أنَّ الاحتمالَ الثاني سالِفَ الذِّكرِ هو الاحتمالُ الوحيدُ الحقيقي[103].

في هذا التقريرِ تُوصَفُ رؤية الحرانيين للعالَم كما لو كانت مؤسَّسَةً بالكاملِ على الفلسفة الأرِسطيَّة (لا على أعمال أفلاطون أو أي أفلاطونِيٍّ مُحدَثٍ، وهو أمرٌ مُثيرٌ للاهتمام). وقيلَ إنَّ آراءَهم في موضوعاتٍ شَتَّى تتفِقُ وما جاءَ في كتُبِ أرسطو، وبينها: الطبيعة، وعن السماوات، وعن الكون والفساد، والشُّهُب، وعن الإحساسِ وما يُحَسُّ به De Sensu et Sensato، وماوراء الطبيعة، والتحليل البَعدي Posterior Analytics. ربما أثارَت تساؤلات

101- Rosenthal 1943: 43-44.

102- Rosenthal 1943: 46-47.

103- يُحاجُّ (إيربا Hjärpe 1972: 40-42) بأنَّ هذا لم يكن نتاجًا لاحتيالٍ واعٍ من قِبَلِ الحرّانيين، وإنما هو التغيرالطبيعي الذي شهدته ديانة الحرانيين في بيئة بغداد التي تتسيدها الثقافة الإسلامية. ورغم قُوّةِ حُجَّةِ (إيربا) فإنه يصعُبُ عليَّ أن أُصَدِّقَ أن تغيراتٍ كهذه يمكن أن تحدَثَ بمثلِ تلك السرعةِ حتى إنَّ الكِندِيَّ لَيُقرِّرُها، إلا أن يكون مَن أخبروا الكِندِيَّ بهذه التفاصيلِ قد بذلوا جهدًا واعيًا لجَعل ديانتِهم تبدو أدعَى للقَبُول في أعيُنِ المسلمين. أمّا اقتراحُ (ستروماير Strohmaier 1996: 54) أنَّ تشابُه الدينَين يمكنُ أن يُفَسَّرَ بافتراضِ أنَّ النبيَّ (محمّدًا) – صلى الله عليه وسلّم – هو مَن قَلَّد طقوسَ وثنيِّي حَرّان، فهو اقتراحٌ أدعَى إلى الرفض.

الفيلسوف الكِندِيِّ بِشَأنِ دِيانَةِ الحرّانيين تلك الإجاباتِ الموافِقةَ من مُجيبٍ حريصٍ على رضائه[104]. وبَعدُ، فلأنَّنا يُمكِنُ أن نَقُولَ في ثِقَةٍ إن الإسلامَ - دِينَ الصَّفوَةِ في المجتمعِ البغداديِّ – امتَصَّ دِينَ الحَرّانِيِّين، حتى إنّه لَيُوصَفُ بتلك الأوصافِ الإسلاميةِ القُحَّةِ، فَمِنَ المُمكِنِ كذلك أن يَكونَ الحرّانيون قد تبنَّوا لأنفُسِهم أَلمعَ النُّظُمِ الفلسفيةِ للقرنِ التاسعِ، وهو ذلك النظامُ الذي انشغل كثيرٌ من عُلَماءِ هذا العصرِ - وبينهم ثابتُ بن قرةَ الحرانيُّ نفسُه - بإحيائه بالترجمةِ والدراسةِ والتعليق[105]. فمن المؤكّدِ أنَّ اعتبارَ الوثنيين للفلاسفة الوثنيين القُدامَى جزءًا من تراثِهم كان يمثِّلُ مَزِيَّةً واضحةً لهم.

هكذا وُصِفَ صابئةُ حرّانَ بأوصافٍ كانت قمينةً بأن تُقَرِّبَهم إلى مفكِّري المسلمين في القرن التاسع. والحَقُّ أنَّ وَصْفَ الكِنديِّ يَجعلُهم يَبدُون أقربَ إلى مُسلِمين أرسطِيِّين لهم اهتماماتُهم التنجيميةُ الخاصة، وربما كان هذا هو المِحوَرَ الرئيسَ لِوَصفِه. وهذه الصُّورةُ لا يُمكِنُ إلاّ أن تكونَ مستقاةً من محاولةٍ واعيةٍ لإضفاءِ القَبُولِ على ديانة الحرّانيين بِقَدرِ الإمكانِ في أعيُنِ النُّخبَةِ مِن أهلِ عاصِمَةِ الخِلافَةِ في ذلك العَصر. وَيَشهَدُ بَقاءُ عائلةِ (ثابتٍ) الصابئيةِ الحرّانيةِ في بلاطِ بغدادَ تِلكَ المُدَّةَ الطويلةَ على مَدَى ما أَحرَزُوهُ مِن نَجاحٍ بهذا الصَّدَد. وإذا ما أَخَذنا في اعتبارِنا أنَّ (السرخسيَّ) قد راسَلَ (ثابتًا) الحرّانيَّ في مَرحَلَةٍ ما، فإنَّه يَبدُو مُحتمَلاً جِدًّا أن يَكُونَ ثابتُ بنُ قُرَّةَ) مَصدَرًا لِمَعلوماتِ كُلٍّ من الكِندِيِّ والسرخَسِيِّ[106].

104- أشار (روسون Rowson 1988: 242) إلى تشابُه قائمة الأعمال المذكورةِ هنا باعتبارِها مرجعيةً لدى الصابئةِ من ناحيةٍ، وقائمةٍ أخرى في نهاية (كتاب التفاحة De Pomo) المنسوبِ زيفًا لأرسطو (وهو في الحقيقة تعديلٌ لمحاورة فيدون Phaedo الأفلاطونية Gutas 1986: 31). وقد ضمّت القائمةُ الثانيةُ كذلك أعمالاً لأرسطو و(كتاب هرمس) اي يُبحَثُ فيه عن (الأُصول). وقد دفع هذا (مرغليوث D. S. Margoliouth 1892: 190) إلى افتراضِ أنَّ صابئيًّا حرانيًّا هو من كتب (التفاحة). للمزيد انظر: Gutas 1988: 45–46n39. وسنناقش كتاب التفاحة وإشاراته إلى هرمس في الفصل الخامس.

105- في هذه الحالة لا يجوز اعتبارُ وصف الكندي للحرانيين شاهدًا على وجود مدرسة أفلاطونية في حران في القرن السادس. حديثًا جدًّا احتجَّ (بنغري Pingree 2002: 15) لرأيِ (تارديو) في هذا الأمر، مضيفًا: «لم يترجم الحرانيون قبل ثابتٍ أعمال أرسطو إلى السريانية أو العربية، رغم أنهم استخدموها في تأليف رسائلهم الخاصة بهذين اللسانين». من أين أتى (بنغري) بهذه المعلومات؟ ليس بين أيدينا الآنَ أيةُ كتبٍ يُعرَفُ انتماؤها إلى صابئة حرّان على وجه اليقين بالسريانية أو العربية تعودُ إلى ما قبل عصر (ثابت) وتقتبس أعمال أرسطو التي ذكرها الكِندي.

106- ثَمَّ إشاراتٌ تَرقَى إلى درجة اليقين على أنَّ (ثابت بن قرة) و(السرخسي) عرفَ كُلٌّ منهما صاحِبَه شخصيًا. ينسبُ

ومِثلَ (تواضروس أبي قُرَّة)، يقولُ هذا المقطعُ إنَّ هرمس كان أحدَ مشاهيرِ صابئةِ حرّان اللامعين، وهرمسُ هنا ليس نبيًّا بالتحديدِ، وهو مذكورٌ مع (أجاثوديمون Agathodaemon) وشخصيةٍ غامضةٍ تُدعَى (أُراني) وصولون[107]. لكن في نهايةِ مُقتطَفِ الفِهرستِ مِنَ (السرخسيِّ) تَظهَرُ معلوماتٌ جديدةٌ عن عملٍ حقيقيٍّ لهرمسَ، مرفوعةً صراحةً إلى الكِنديِّ: " قالَ الكِنديُّ إنه نظرَ في كتابٍ يُقِرُّ بِهِ هؤلاء القَومُ وهو المقالةُ لهرمس في التوحيدِ كتبَهُ لابنِه على غايةٍ من التقانةِ في التوحيدِ لا يَجِدُ الفيلسوفُ إذا أتعبَ نفسَهُ مندوحةً عنهُ والقولِ بها».[108]. وقد حاولَ الباحثون المُحدَثُونَ أن يُخَمِّنُوا أيَّ كتبٍ كانت هذه. فاقترَحَ (خفولزون) أن هذا الكتابَ هو عينُه ذلك العملُ السريانيُّ الذي ذكرَهُ (ابنُ العبريِّ) في تاريخِهِ العربيِّ (وسَنُناقِشُهُ لاحِقًا) وأنه يُمكِنُ أن يَكُونَ الأعمالَ الهرمسيةَ اليونانيةَ نَفسَها[109]. أما (سكوتّ) فقد اقترَحَ أن هذه الرسائلَ ربما كانت (المحاوراتِ العامَّةَ General Discourses) التي نعرفُها مِن إشاراتٍ واردةٍ في الهرمتيكا اليونانيةِ نفسِها أو (المحاورات المُفَصَّلَة Detailed Discourses) التي ذكرَها كيرلُس بابا الإسكندريةِ معَ المُحاوَراتِ العامّة[110]. والكَلِمَةُ العربيةُ المُستَخدَمَةُ (مقالاتٌ) قد تُشيرُ إلى رسائلَ مُنفَصِلَةٍ

النديمُ في الفهرست (Fihrist 321.12-13) للسرخسيِّ (كتابَ رسالتِه في جوابِ ثابتِ بن قُرَّةَ فيما سُئِلَ عنه). كما يذكر ابن القفطي Ibn al-Qift-ı, 118.4 جواب ثابتٍ على كتابٍ للسرخسي. ولا يتَّضِحُ لنا أيُّ الكتابَين أسبَق. وفي حكايةٍ أخرى مسجَّلَةٍ، كان (ثابتٌ) معلِّمًا ثُمَّ أصبح صديقًا مقرَّبًا لخليفة المستقبل (المعتضِد) حين كان هذا الأخيرُ رهينَ الإقامة الجبريةِ في دارِه، وقد كان المعتضد كذلك تلميذًا للسرخسي في مرحلةٍ ما. ولنا أن نفترِضَ في ظلِّ تلك الظروفِ أنَّ العالِمَين قد عرفَ كلٌّ منهما الآخَرَ جَيِّدًا. (Ibn Abı- Usaybi <a1.216.5-13; cf. Rosenthal 1943: 22-23 and 103-104n234).

107- Fihrist 383.12-13, للمزيد عن (أراني Urani) انظر الفصل الخامس 3.5.

108- Fihrist 385.1-2 (Flügel 320.7-9): وقد راجع مؤلِّفُ هذا الكتابِ الترجمات الإنجليزية لهذا النص، التي أنجزها كلٌّ من: Rosenthal 1943: 51 and Dodge1970: 2.750 والترجمة الألمانية التي أنجزها Chwolsohn 1856: 2.13-14.

109- Chwolsohn 1856: 2.126. ويبدو أن خفولزون عرف الأعمال الهرمسية اليونانية باسم (پويماندر Poemander) والصوابُ أنَّ هذا عنوانٌ فقط للرسالة الأولى من هذه الأعمال.

110- Scott 4.250n2; Cyril Contra Julianum 553A, 588B; CH 10.1, 10.7, 13.1; SH 3.1, 6.1; Mahé 1984 B.6. لببليوغرافيا عن الآراء المختلفة بشأن هذه المحاورات العامة، انظر: Copenhaver 1992: 155 ولمناقشة الاستخدامات الممكنة للمحاورات العامة في سياقها الأصلي، انظر: Fowden 1993a: 97-99.

أو فُصولٍ مِن كِتابٍ، ممّا يُذَكِّرُنا مرّةً أخرى بالرسائلِ المجموعةِ في الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانية[111]. ولأنه لا يُوجَدُ سَبَبٌ لِلشَّكِّ في شهادةِ الكِندِيِّ، لنا أن نَفترِضَ أنه قد وَصَلَ إلى يدِه في القَرنِ التاسعِ عَمَلٌ منسوبٌ لهرمسَ بالعربيةِ، وهي اللُّغَةُ الوحيدةُ الّتي أجادَها. ومِن اللافتِ أنَّ الكِنديَّ لا يَقولُ إن هذا النَّصَّ حَرّانِيُّ المَنشَأِ، رَغمَ سُهولَةِ هذا عليه لو أراد. وهو بَدَلاً مِن ذلك يَزعُمُ أنهم "يُقِرُّون به" أي يَعتَبِرُونَهُ مَرجِعًا، وَمِنَ المُمكِنِ أن يَكُونَ الكِنديُّ أو أحدُ أصحابِه قد عَثَرَ على هذا الكِتابِ خِلالَ بَحثِه عن أيّةِ مَخطُوطاتٍ يُونانيةٍ قديمةٍ بُغيَةَ تَرجَمَتِها. ولِيَعرِفَ أنَّ الكِتابَ كانَ مَرجِعِيًّا بالنسبةِ لصابئةِ حَرّانَ، كان كُلُّ ما يحتاجُ أن يَفعَلَه هو أن يَسأَلَ (ثابتًا) أو أيَّ حرّانِيٍّ آخَرَ عن أعمالِ هرمسَ التي وصلَت إلي يديه. ولنا أن نُخَمِّنَ أنه لم يَكُنْ هناك ما يُبَرِّرُ أن يُنكِرُوا عَمَلاً قديمًا لنبيِّهم.

المؤكَّدُ عَمَلِيًّا أنَّ (الكِندِيَّ) كان أمامَه نَصٌّ مِن الهرمتيكا اليونانيةِ المعروفةِ أو شيءٌ يتصِلُ بها، نَصٌّ من هرمسَ إلى ابنِه حَولَ موضوعٍ لاهوتيّ[112]. والخُلاصَةُ أنَّ شَهادةَ الكِندِيِّ وحدَها تَكفِي لِلإشارَةِ إلى أنَّ تَرجَمَةً ما للأعمال الهرمسية اليونانية أو لنصٍّ مرتبطٍ بها كانت مُتاحَةً بالعربيةِ في القرنِ التاسِع. واعتمادًا على تأويلِنا لكلماتِ الكِنديِّ، ربما كان العملُ الهرمسيُّ المَذكُورُ لا يَتَمَتَّعُ بِأيَّةِ مَكانةٍ خاصّةٍ في حرّان. فربّما كان الكِندِيُّ قد حَصَلَ عليه مِن أيِّ مكانٍ، وربما صرَّحَ للكنديِّ أيُّ حرّانيٍّ يَعتَبِرُ هرمسَ نبيَّه بمَرجِعِيَّةِ هذا الكتابِ، رَدًّا على سُؤالِ الكِندِيِّ. لكن لنا أن نُخَمِّنَ كذلك أنَّ الكِندِيَّ قد تَسَلَّمَ هذا الكتابَ مِن حرّانِي. ببساطةٍ لا سبيلَ لنا إلى المَعرِفَةِ اليَقِينِيَّة. وعلى أيةِ حالٍ ليس مُفاجِئًا بالمَرّةِ أنَّ مِثلَ هذه الرَّسائلِ لم يَبقَ إلى يَومِنا هذا. وربما يعني غِيابُ أيَّةِ إشارةٍ أُخرَى في التُّراثِ العربيِّ إلى مِثلِ هذه الأعمالِ أنَّ هذه الأعمالَ الهرمسيةَ لم تَجِد الجُمهُورَ الذي ظَنَّ الكِندِيُّ أنها تَستَحِقُّهُ، وأنَّها ضاعَت بالعربيةِ في

111- في القرن التاسع كانت كلمة (مقالة) تستعمل للإشارة إلى كتاب أو رسالة أو فصل. (Ullmann 2002-2007: 1.163 and 185, S2:356 and 558).

112- وقد اكتُشِفَ خطابٌ هرمسيٌّ جديدٌ من هرمس إلى ابنه في ترجمةٍ قبطيةٍ بين نصوص نجع حمادي Nag Hammādı- VI.6, The Ogdoad Reveals the Ennead (الثامون يُظهِرُ تاسُوعَه). وهذا النص ينضافُ إلى حالة الهرمتيكا اليونانية المتشظِّيَة في إثبات نقص المجموعة الهرمسية اليونانية.

مرحلةٍ مبكرةٍ، ومعها الكثيرُ مِن التُّراثِ العربيِّ لِلقَرنِ التاسِع[113].

رغم أن وُجُودَ هذا الشاهدِ لا يُبَرِّرُ المُبالَغاتِ حَولَ تأثيرِ الهرمسيةِ في العربيةِ، إلاّ أنَّهُ بالتأكيدِ يُبَرِّرُ الدراساتِ على شاكِلَةِ دِراسَةِ (شارل جينيكوا Charles Genequand) التي تُقارِنُ الأعمالَ الهرمسيةَ بكتابِ الكِنديِّ (في النَّفْس)[114].

بعد ذلك بكثيرٍ في القرنِ الثالثَ عشرَ تُعطينا شهادةُ (ابن القفطيِّ) تقريرًا مُشابِهًا أكثرَ تفصيلاً عن وُجُودِ نُسَخٍ شرقيةٍ مِن نُصوصِ الأعمال الهرمسيةِ اليونانيةِ أو نصوصٍ مشابهةٍ لها، فقد كتبَ يقول: "ونُقِلَت مِن صُحُفِهِ (يعني هرمس الثالث)[115] نُبَذٌ وهي مِن مقالتِه إلى تلميذِهِ (طاطي) على سبيلِ سؤالٍ وجوابٍ بينهما وهي على غيرِ نظامٍ وولاءٍ لأنَّ الأصلَ كان باليًا مُفَرَّقًا"[116]. و(طاطي) هو أكثُر حوارِيِّي (هرمسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ) ذِكرًا في الهرمتيكا اليونانية. وهو يُخاطِبُ هِرمِسَ في المُحاوَراتِ اليونانيةِ بكَلِمَةِ (أبي)، ويُخاطِبُهُ هرمسُ بكلمةِ (ابني)[117]. مِن الواضحِ إذَن أن هذه إشارةٌ أُخرى إلى نُصُوصٍ كالأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ، وهي مجموعةٌ مِن النصوصِ المعروفةِ لنا باليونانيةِ، والتي وَصَلَتنا في حالةٍ باليَةٍ وَصَفَها (ابنُ القِفطِيِّ) بدِقَّة. وربما كان (ابنُ القفطيِّ) يَقتَبِسُ هنا أَحَدَ المؤلِّفين السابقين عليه الذين أَلَّفَ عملَه الخاصَّ مِن قراءَتِهم

113- لقائمةٍ بعناوين الأعمال العربية المبكرة الضائعة (متضمنةً عملًا منسوبًا إلى هرمس) تُعَدُّ مثالًا على قُصورِ معلوماتنا الببليوغرافية عن القرن التاسع، انظر: Rosenthal 1963: 454–456.

114- Genequand 1987–1988. لسوء الحظ لم يجد إلا توازيًا واحدًا بين مَقطَعٍ في الأعمال الهرمسية وآخَرَ في كتاب (في النفس)، وهذا التوازي لا يثبت الاقتباس ولا التأثير. وقصورُ دراسة (جينيكوا) المفيدة متجذِّرٌ في محاولته الربطَ بين رسالة الكنديِّ عن النفس واتجاهاتٍ فكريةٍ عامةٍ غيرِ محدَّدةٍ، لا أعمالٍ بعينها (قارن: ملاحظته رقم 4 في صفحة 11: "ليس من الممكن دائمًا أن نضع تحديداتٍ فاصلةً بين الأفلاطونية والهرمسية وأنواعٍ من الغنوصية". توضح الدراسة التشابهات بين علم نفس الكنديِّ والهرمتيكا اليونانية، لكنها لا تضع يدها على ارتباطٍ مباشرٍ محدَّدٍ بينهما بهذه الطريقة. أما (آدامسون Adamson 2000: 112–119 and 2002: 193–197) فيَعرِضُ تشابهاتٍ عديدةً بين علم نفس الكِندِيِّ ولاهوت أرسطو الأفلوطيني. لجهدٍ مبكرٍ لا يقلُّ عن جهد (جينيكوا) لكنّه يتطرَّقُ إلى فلاسفةٍ عربٍ مختلفين، انظر (أبو العلا عفيفي Affi fi 1951).

115- عن الهرامسة الثلاثة انظر الفصل الرابع.

116- Ibn al-Qift-ı , 349.23–350.2

117- في مواضع متفرقةٍ من الفصل العاشر على سبيل المثال.

وحين نَسَخَ (ابنُ العِبرِيِّ) هذا المَقطَعَ بالحَرفِ الوَاحِدِ مِن (ابنِ القفطيِّ) في تناوُلِه هرمسَ (هرمس الأوّل في هذه الحالة)، أضافَ عبارةً مُحَيِّرةً: "والنسخةُ موجودةٌ عندنا بالسريانية"[118]. وربما يُوحِي هذا بأنَّ (ابن العبريِّ) اعتقدَ أنَّ النسخةَ لم تَبقَ بالعربية.

لم يَذكُر ابنُ القفطيِّ ولا ابنُ العبريِّ الصابئةَ ولا الحرّانيين في مَعرِضِ حَدِيثِهما عن هذا النصّ، وإنّما تحدَّثا عنهُ فقط في ثنايا سِيرَةِ هِرمِسَ القصيرةِ التي أوردَاها. لم تَكُن السريانيةُ مع ذلك لُغةَ المسيحيِّين فَقَط، وإنما كذلك لغةَ وَثَنِيِّي حَرّانَ وحَرّانيِّي بغدادَ المُبَكِّرين[119]. وربما تُنسَبُ محاوراتُ هرمس بالسريانيةِ إلى صابئةِ حرّانَ أو إلى المسيحيِّين، وليس ثَمَّةَ طريقةٌ للتَّيَقُّنِ مِن هذا الأمر. أورَدَ (ابنُ العبريِّ) ثَبَتًا بالأعمالِ السريانيةِ المنسوبةِ إلى ثابتِ بنِ قُرَّة) في تاريخِهِ السريانيِّ، وتعدَّى ذلك إلى اقتباسِ فِقرَةٍ مِن أَحَدِ هذه الأعمالِ للتدليلِ على فَصاحَةِ (ثابِت). وعلى صَعِيدٍ آخَرَ، لدينا سابِقَةٌ لِمُؤَلِّفِين مَسيحِيِّينَ سُريانَ احتفَوا بالهرمتيكا لأغراضِهم الخاصَّةِ في الدِّفاعِ عن عَقيدَتِهم[120]. ولنا أن نَفتَرِضَ أنَّ نُسخَةَ الكِنديِّ مِن مُحاوَراتِ هِرمِسَ كانت مُتَرجَمَةً عن أُخرَى بالسُّريانيةِ، ولو صَحَّ هذا فرُبَّما كانت النُّسخَةُ التي تَحَدَّثَ عنها (ابنُ العِبرِيِّ) هي الأُخرى ذاتَ أَصلٍ حَرّانِيّ. لِسُوءِ الحَظِّ، ليس ثَمَّ شواهِدُ أخرى تتَّصِلُ بهذه المجموعاتِ مِن الهرمتيكا. والأجدَى من المُضِيِّ قُدُمًا في التَّخمينِ، أن نَقبَلَ الشواهِدَ كما هي، ونأخُذَ الاحتِمالاتِ التي تَطرَحُها بِعَينِ الاعتِبار. ورَغمَ وُجُودِ تلكَ التقاريرِ عن مُحاوَراتِ هِرمِسَ و(تات/ طاطي) بالعربيةِ، إلاّ أنَّه لا أثَرَ للمُحاوَراتِ نفسِها اليومَ، كما لم تَظهَر تقاريرُ أُخرَى بخُصُوصِها. ورَغمَ تأكُّدِنا من وُجُودِها يومًا ما، إلاّ أننا نَجزِمُ بأنها كانت نادرةً قَطعا.

4.4.3 شواهِدُ من أبي مَعشَرٍ (ت. 886م) والبَيرُونِيِّ (ت. حوالَي 1050م) وآخَرِين:

قال المُنَجِّمُ الشهيرُ (أبو مَعشَر) في معرِض حديثِه عن هرمسَ الأوّل: "وهو الذي تَدَّعِي

118- Ibn al-<Ibrı-, Ta>rīx, 12.1-3

119- لم أصطدِم بأي إشارةٍ إلى زمن انتهاء استخدام حرّانيي بغداد للسريانية.

120- على سبيل المثال، يعقوب الرُّهَوِيُّ في كتابِه (أيام الخَلق الستة) حيث اعتبَر كلماتِ هِرمِسَ متوافقةً معَ العقيدةِ المسيحيةِ رَغمَ أنه لم يَعرِفْ مَقاطِعَ هرمس إلاّ من خلالِ رسالةِ كيرلس بابا الإسكندريةِ (ضِدَّ چوليان) (Jacob of Edessa, Hexaemeron, 149b11–150a17; cf. CH 4.148–141, frag. 32).

الحَرَّانِيَّةُ حِكمَتَهُ»[121]. وتُعَدُّ أسطورةُ (أبي معشرٍ) عن الهرامسةِ الثلاثةِ المَصدَرَ الرئيسَ للمعرفةِ بهرمسَ بالنسبةِ للمؤرخين اللاحِقين، كما أنها موضوعُ الفصلِ الرابعِ مِن هذا الكتاب. وفي ضَوءِ تَقريرِ الكِنديِّ المُعاصِرِ لأبي معشَرٍ – ذلك الذي ناقَشناهُ آنِفا – لنا أن نعتَبِرَ هذه إشارةً إلى كُتُبٍ هرمسيةٍ بينَ الحَرّانيين. وثَمَّ إشاراتٌ مُشابِهَةٌ في كُتُبٍ أخرى كثيرةٍ بعدَ زَمَنِ أبي مَعشَر. وثَمَّ مثالٌ كثيرُ الدوَران عند المُقتَبِسين، يَظهَرُ في كتابِ عُمدَةٍ في التأريخِ هو (االآثارُ الباقيةُ) لِلبَيرُونيِّ، حيثُ اقتبسَ (البيرونيُّ) فيه (أبا معشَرٍ) ضِمنَ حَديثِه عن الحرانيين[122]. ورَغمَ أنَّ هرمسَ قد ذُكِرَ هناك باعتبارِهِ أحَدَ أنبياءِ الحرانيين مع أجاثوديمون وفالنس[123] Valens وصولون[124] وفيثاغورس و(بابا) الحرّاني[125]، إلّا أنَّ هذه القائمَةَ لا تُعطينا في الحقيقةِ أيةَ معلوماتٍ عن أيَّةِ أعمالٍ لهرمسَ يُشتَبَهُ أنّ الحرّانيين قد عرَفُوها. ولا تكادُ تُفصِحُ عن أكثرَ ممّا تفصِحُ عنه (نُبوءاتُ الفلاسفةِ الوثنيين) السريانيةُ, تلك التي ناقَشناها في الجزء 1.4.3 مِن هذا الفصل. والتي نَسَبَت إلى الحَرَّانيَّةِ مَزيدَ تَوقِيرٍ لِعَدَدٍ مِن حُكَماءِ اليونان.

5.4.3 شاهدٌ من ثابتِ بنِ قُرَّةَ (ت. 901) أو سِنانِ بنِ ثابت (ت.942/943):

يُروَى أنَّ (ثابتَ بنَ قُرَّةَ) رئيسَ وأبَ صابِئَةِ حَرَّانَ البغدادِيِّينَ كَتَبَ عِدَّةَ أعمالٍ بالسُّريانيةِ تَتَّصِلُ بديانَتِه. هذا بالإضافةِ إلى أكثرَ مِن مائةٍ وخَمسِينَ عَمَلاً عِلميًا وفَلسَفيًا كَتَبَها لِلجُمهُورِ العامِّ المُثَقَّفِ بالعَرَبية. وبَينَ الأعمالِ السريانيةِ عَناوِينُ تَتَّصِلُ بالدَّفنِ وتعاليمِ الصابئةِ والطَّهارَةِ الطَّقسِيَّةِ واللُّغَةِ الرَّمزِيَّةِ والحَيَوَاناتِ الصَّالِحَةِ وغَيرِ الصَّالِحَةِ لِلقَرَابينِ ومَوَاقِيتِ العِبادَةِ وشُرُوطِ صِحَّةِ الصَّلاة. وليسَ بينَ هذه الأعمالِ - التي كانت

121- ابن جُلجُل .Ibn Gˇ ulgˇul, 5.7

122- al-Bı-ru- nı-, A¯Tār, 205.20; trans. 187.44. وربما يكون هذا الكتابُ فصلًا من (كتاب الألوفِ) لأبي معشر، الذي عرفَه البيرونيُّ واقتبسَه في كتابه (الآثار).

123- ذُكِرَ في نسخة زاخاو باسم (واليس 318.16 Sachau's edition (Walis)). والمقصودُ (فتيوس فالنس Vettius Valens) المنجِّم الذي تُرجِمَ عملُه إلى الفارسية المتوسطة والعربية، وكان مؤثرًا فيهما.

124- بعيدًا عن كونه أحدَ حكماء اليونان القديمة السبعة، فهو يظهَرُ بقوّةٍ باعتباره مصدر الأسطورة المنسوبة إلى المصريين (أطلانطس) في محاورة طيمايوس لأفلاطون. وربما يتّصِلُ هذا بما سنناقشُهُ لاحقًا من تقارير المسعودي.

125- عن (بابا) انظر: Rosenthal 1962.

بالتأكيدِ جزءًا مِن تأويلِ (ثابتٍ) الخاصِّ وصِياغَتِه لِديانَةِ الصّابِئَةِ - ما بَقِيَ إلى اليَوم[126].
ثَمَّ مَصدَران مِن القرنِ الثالثَ عَشَرَ أحدُهما عربيٌّ والآخَر سريانيٌّ يَذكُران عملاً عنوانُه قوانينُ هرمس والصلواتُ التي يستعملُها الصابئة). ويَتَّفِقُ المَصدَرانِ على نِسبَتِه إلى صابئيٍّ مِن بغداد. لكنّهما يَختَلِفانِ على تَحديدِ هُوِيَّتِه الدَّقيقة. يَقولُ (ابنُ القِفطِيِّ) إنَّ الطبيبَ (سِنانَ) بنَ ثابتٍ بنِ قُرَّةَ قد تَرجَمَ إلى العربيةِ عَمَلاً يُدعَى (نواميسَ هرمسَ والسُّوَرَ والصلواتِ التي يُصَلِّي بها الصابئون)[127]. ولأنَّ (ابنَ القِفطِيِّ) نَسَخَ هذه المعلوماتِ مِن أَحَدِ الأحفادِ المُتَأَخِّرينَ لسِنان، وهو المُحَسِّنُ (ت. 1010) الذي كَتَبَ قوائمَ بأعمالِ كُلٍّ من ثابتٍ وسِنان، فَلَدَينا ما يُبَرِّرُ اعتِقادَنا بِصِحَّةِ هذه المَعلُومات[128]. وتَنسُبُ القائمةُ لسِنانَ أعمالاً أخرى تحملُ عناوينَ مثيرةً، بينها تاريخٌ لِمُلُوكِ السُّريانِ، ورِسالَةٌ في الرِّواياتِ التاريخيةِ لآبائِهِ وأجدادِه[129]. وهذه أيضًا غيرُ مَعروفةٍ في يومِنا هذا.
وكان يُمكِنُنا أن نَقبَلَ دُونَ تَرَدُّدٍ تلكَ المعلوماتِ عَن تَرجَمَةِ سِنانَ لِنَوَامِيسِ هِرمِسَ، لولا مَقطَعٌ في (التاريخ السريانيِّ) لابنِ العِبريّ. فيه يُثبِتُ (ابنُ العِبريِّ) عناوينَ الأعمالِ التي كَتَبَها (ثابتٌ) بالسُّريانيةِ، فيَبدَأُ بنَفسِ عناوينِ الأعمالِ السريانيةِ التي أثبتَها (المُحَسِّنُ) بالعربيةِ، لكنه يُضِيفُ إليها عِدَّةَ عناوينَ نَسَبَها (المُحَسِّنُ) إلى (سِنان) ابنِه، كما ذَكَرَ ذلك ابنُ القِفطِي. فالعملُ المُشارُ إليه آنِفًا عُنوِنَ بالسريانيةِ بما تَرجَمَتُه: (نواميسُ هرمس وصلواتُه التي يُصَلِّي بها الوَثَنِيُّون)/ (كتابا د ناموس د هرمس وا صلوّاتِه هانين دا بهين مصلّيين حنپا)، وهو ما يَتَوافَقُ تَقريبًا بالضَّبطِ مع العُنوانِ العربيِّ المَذكورِ آنِفًا، فهما بالتأكيد نفسُ العمل[130]. يُثبِتُ ابنُ العِبرِيِّ كُلَّ هذه العناوينِ أعمالًا لثابتٍ، والمُهِمُّ أنه يقدِّمُها بِنَفسِ

126- Ibn al-Qift-ı 120.14–19 = Ibn Abı- Usaybi <a 1.220.25-29.

127- Ibn al-Qift-ı , 195.12–13. «ونقل إلى العربي نواميسَ هرمس....» وكذا في ابن أبي أُصَيبِعَة Ibn Abı- Usaybia 1.224.16-17.

128- Ibn al-Qift-ı, 195.6–7 = Ibn Abı- Usaybi <a 1.224.8-9. انظر كذلك كتاب (جوتاس Gutas) الذي يظهر بعد: "The Works of Thābit b. Qurra".

129- Ibn al-Qift-ı 195.14 = Ibn Abı- Usaybi <a 1.220.9–10, 15–16.

130- Bar <Ebrāyā (Ibn al-<Ibrı-), Syriac Chronicle, trans. Budge 152–153. لاحظ توازي مفردة (حنپا وثنيين) السريانية ومفردة (صابئة) العربية. لمثالٍ مشابهٍ انظر: Gutas 1988, esp. 37–47. وكلا المفردتين السريانية والعربية كانت موازيةً لليونانية (هلينيين Hellenes). لتطور اصطلاح (حنپا) الآرامي و(حنيف) العربي،

تَرتِيبِ (المُحَسِّن). وهو يُمَهِّدُ لِهذه المعلوماتِ بِقَولِه: "وقد كتبَ (يَعني سِنانَ) بالسُّريانيةِ حَوالَيْ سِتَّةَ عَشَرَ كِتابًا، رأيتُ مُعظَمَها وحَصَلتُ عليه"[131]. لِذا رُبَّما يَدَّعِي امتلاكَه نُسخَةً مِن (نواميسِ هرمسَ) بالسريانيةِ، مع غَيرِها مِن عناوينِ نَفسِ الثَّبَت. جَدِيرٌ بالمُلاحَظَةِ أنه لا يقولُ إنه قد قَرَأَ بالفِعلِ هذه الأعمالَ، كما أنَّهُ لا يَذكُرُ (سِنانَ) هنا على الإطلاق.

لم يَرَ (دانييل خفولزون) تناقُضًا بين المصدَرَين. وقد خَلَصَ إلى أنَّ العُنوَانَ العَرَبِيَّ الذي أثبتَه (ابنُ القِفطِيِّ) يُشيرُ إلى تَرجَمَةِ (سِنانَ) لِعَمَلٍ ألَّفَهُ (ثابتٌ) أصلاً بالسريانيةِ وأثبتَ هذا الأصلَ (ابنُ العبري)[132]. لكن يَبدُو أنَّ ابنَ العِبرِيِّ أو مَصدَرَهُ خَلَطَ أحدُهما أجزاءَ من قائِمَتَينِ مُختَلِفَتَينِ مُستقاتَين مِن نَفسِ المَصدَرِ المُبَكِّرِ (المُحَسِّن). فقد أثبتَ ابنُ العبريِّ (أو مصدَرُهُ) بالخَطَإِ أعمالاً لـ(سِنانَ) كـ(نواميسِ هرمسَ) باعتبارِها أعمالاً لأبيه (ثابت). ويتأكدُ هذا بسَردِهِ قائمَته بنفسِ الترتيبِ، وهو شيءٌ لم يَكُن لِيَحدُثَ لو أنه كان مُعتَمِدًا على مصدرٍ مستقِلٍّ لمعلوماتِه (كثَبَتٍ مُستَقًى مِن مَصدَرٍ غيرِ المُحَسِّن). وفي ظِلِّ هذه الظروفِ، ليس أمامَنا إلاَّ أن نعتبِرَ تصريحَ (ابنِ العبريِّ) بأنه يَعرفُ "أعمالَ ثابتٍ" هذه بالسريانيةِ مُجرَّدَ مُبالَغَة. إضافةً إلى هذا، فمِنَ المُؤكَّدِ أنه - أو مصدرَه - تَرجَمَ أحدُهما عناوينَ أعمالِ (سِنانٍ) من العربيةِ إلى السريانية. والعناوينُ العربيةُ أصلِيَّة.

هكذا نجِدُ أنه ليس ثَمَّ ما يَدعونا إلى الشكِّ في تقريرِ (المُحَسِّن) عن ترجمةِ (سِنانَ) لكتابِ (نواميسِ هرمسَ والصلواتِ التي يُصَلِّي بها الصابئون) إلى العربيةِ، لكننا مازلنا لا نَعرِفُ مَن مؤلِّفُها الأصليّ. ورَغمَ أنه ليس أمرًا مُستَبعَدًا أن يَكونَ أبوه (ثابتٌ) هو المؤلِّفَ الأصليَّ بالفعل، وأن يَكونَ (ابنُ العبريِّ) و(خفولزون) مُحِقَّين في تخمينِهما بالصُّدفة، فمازال أبعدَ ما نَكُونُ عن اليَقين. على أيَّةِ حالٍ، أمامَنا (سِنانٌ) هو المسئولُ عن النَّصِّ العربيِّ، فهو مُترجِمُ نَصٍّ يُفتَرَضُ أنه قد وُجِدَ مِن قبلُ في لُغَةٍ أخرى هي بالتأكيدِ السريانية. لِذا لَنا أن نقبَلَ تقريرَ المُحَسِّن الذي نَقَلَه (ابنُ القِفطِيِّ) شاهِدًا على وُجُودِ كُتَيِّبٍ أو كتابٍ لِشَرائِع

انظر: de Blois 2002: 16–25. وقد لخصناه في 2.5 من الفصل الخامس.

<Ebrāyā (Ibn al-<Ibrı-), Syriac Chronicle, Budge 152, Bodleian MS Hunt. 52 -131 imile 55r b.17–19: akteb ayk 16 ktābe¯ men hāno¯n da-h nan l-sugāhon h zayn wa-.qnayn. Cf. trans. Budge 152

.Chwolsohn 1856: 2.i–v, esp. v, n16 -132

هرمس بَينَ صابِئَةِ بغدادَ في النِّصفِ الأَوَّلِ مِنَ القَرنِ العَاشِرِ.

لِسُوءِ حَظِّنا، لاشيءَ يُخبِرُنا بِمُحتَوَياتِ هذا الكِتابِ باستِثناءِ ما يُخبِرُنا به عُنوانُه. هناك احتمالاتٌ مُختَلِفة: رُبَّما كان مُؤَسَّسًا على تُراثٍ حرّانِيٍّ أَقدَمَ، أو حتى أعمالٍ هرمسيةٍ أقدمَ، وهذا إذا سَلَّمنا بوُجُودِ مِثلِ ذلك التراثِ الدِّينيِّ، لكنه أيضًا رُبَّما كان إبداعًا خالصًا لـ(سِنان). لا تُساعِدُنا مَحدُودِيَّةُ الشَّواهِدِ في الوُصُولِ إلى قَرَار. وبَعدُ، فَـ(نواميسُ هرمسَ) كِتابٌ يتّصِلُ بالديانةِ الصابئيةِ (شرائعِها وصلواتِها)، وهو في النهايةِ عَمَلٌ مُلحَقٌ باسمِ صابئيٍّ بغداديٍّ في بداياتِ القَرنِ العاشِرِ. وهذه الحقيقةُ تُعضِّدُ فكرةَ أنَّ هذا الكتابَ كان جزءًا مِن صِيغَةٍ واعيةٍ بذاتِها لِديانَةِ الصابئة. كما تَقتَرِحُ حقيقةُ أنّه قد تُرجِمَ إلى العربيةِ أنه استهدَفَ أساسًا جُمهُورًا مِن القُرّاء غَيرِ الصَّابِئَةِ، وهو احتِمالٌ سنُعاوِدُ التَّعَرُّضَ له لاحِقًا في ثنايا هذا الكِتاب.

6.4.3 شاهدٌ مِن (المُبَشِّرِ بنِ فاتِك) (كُتب عام 1048/1049م):

في كتابِه (مُختار الحكَم) - وهو حَشدٌ مِن الأقوالِ الحكيمةِ – وَصَفَ (المبشّر بن فاتكٍ) الذي عاشَ في مصرَ الفاطميةِ هِرمِسَ وتعاليمَه. وسنتناولُ تلك المَقاطِعَ باستفاضةٍ في الفقرات 2.5 و 3.5 من هذا الكتابِ، لكنَّ موجزًا قصيرًا هنا قد يُساعدُنا في إكمالِ هذا المَسحِ الذي نحنُ بصَدَدِه لشواهِدِ الهرمتيكا الحرّانِيَّة. يَصِفُ مصدرُ (المبشّر) هرمسَ بأنه نبيٌّ تركَ وصايا تقيَّةً في صورةِ حِكَمٍ، كما يَصِفُ إطارًا من القواعِدِ لديانةِ هرمسَ ونصائحِه الحكيمة. ورغمَ خُلُوِّ ما يقولُه (المبشِّرُ) عن هرمسَ وتعاليمِه مِن أيّة إشارةٍ مباشِرةٍ إلى الحرّانيين أو الصابئةِ إجمالاً، فإنَّ الدِّينَ الذي بَشَّرَ به هرمسُ في هذه الروايةِ يُشبِهُ كثيرًا وصفَ (السرخسِيِّ) لِدِينِ صابئةِ حَرّان: فقد ضَمَّ أعيادًا مؤقّتةً باقتراناتٍ تنجيميةٍ وبدُخُولِ الشَّمسِ بُرجًا جديدًا، إضافةً إلى قرابينَ للكواكِبِ في أوقاتٍ مخصوصة. كذلك يُحكَى عن هرمسَ هنا أنه قد أَمَرَ أتباعَه "بإقامةِ الصلواتِ التي حدّدَها لهم بالطُّرُقِ التي وَصَفَها لهم". وعلى صعيدٍ آخَرَ، تُشبهُ شَرَائعُ هِرمسَ المَوصُوفَةُ هنا الشَّريعَةَ الإسلاميةَ مِن قريبٍ: فهي تتطلَّبُ الطَّهارَةَ الطَّقسيَّةَ والامتِناعَ عن السُّكرِ والجِهادَ ضِدَّ أعداءِ الدِّينِ والزكاةَ، فضلاً عن وضعِها عقوباتٍ تُشبِهُ الحُدودَ الإسلامية. كلُّ هذا يقودُني إلى استنتاجِ أنَّ دِينَ هِرمسَ المَوصُوفَ هنا قد طُوِّرَ ووُصِفَ بعد تَكَرُّسِ

الإسلامِ وشريعَتِه. وأكرر أنّنا سنبسُطُ هذا التحليلَ في الفقرتَين 2.5 و3.5.

لا يَقتَصِرُ (المبشِّرُ) على سَردِ حِكَمِ هرمسَ، وإنما يَشفَعُها بِحِكَمِ (طاط). ولنا هنا أن نَعترِفَ بمَصدَرٍ قديمٍ للصِّلَةِ بين الاسمَين (هرمس) و(طاط). ومِن الجَدِيرِ بالملاحظةِ أنَّه في أَحَدِ فُروعِ شَجَرَةِ مَخطُوطاتِ نَصِّ المُبَشِّرِ يَظهَرُ الاسمُ (صاب) بدلاً مِن (طاط)[133]. فيقولُ نَصُّ (المبشِّر) المَنشورُ: "آدابُ طاط، هو صابُ بنُ إدريسَ عليه السلامُ، وإليه نُسِبَ الحُنَفاءُ فَقِيلَ لَهمُ صابِئُون"[134]. وقد أَشارَ (المَسعُودِيُّ) بالفِعلِ سَنَةَ 956 بشكلٍ عابرٍ إلى (صابي) الذي إليه يُنسَبُ الصابئة[135]. يَتَكَوَّنُ جُزءٌ مِن تعاليمِ هِرمِسَ مِن وَصِيَّتِهِ لِلمَلِكِ آمُونَ وهو اسمٌ آخَرُ مُرتَبِطٌ بهرمسَ في الهرمتيكا اليونانيةِ القديمة. ومِن المُؤَكَّدِ أنَّ مَن قام بجَمعِ أقوالِ هِرمِسَ وطاط هذه في الأصلِ قَبلَ (المبشِّرِ) بزمَنٍ كان لديه بعضُ المعلوماتِ على الأقلِّ، ولا يُشتَرَطُ أن تكونَ مَعلُوماتٍ قيِّمَةً، مُستقَىً من الهرمتيكا اليونانيةِ القديمةِ، حتى يتسنَّى له أن يَربِطَ بينَ أسماءِ هرمسَ والمَلِكِ آمون وطاط.

لم تَدَّعِ جماعةٌ دينيةٌ أخرى بخلافِ الحرّانيين أنَّ (هرمس) أحدُ أنبيائِها المخصوصين ولهذا السببِ ولأسبابٍ أخرى سنبسُطُها في الفقرة 3.5، أستنتِجُ أنَّ كتابَ (المبشِّر) عن حياةِ هرمسَ وحِكَمِهِ ربما يكونُ مُستقَىً مِن صابئيٍّ حرّانيٍّ عاشَ في بَلاطِ الخلافةِ في بغدادِ القَرنِ العاشر. وكما سَيَرَى القارئُ، فإنني أقترحُ مؤقّتًا (سِنانَ بن ثابتٍ) أو حفيدَه الأقلَّ شُهرةً (إسحاقَ الصابي) باعتبارِه ذلك المؤلِّفَ، وأقتَرِحُ (نوامِيسَ هرمسَ) التي ناقَشناها في الفِقرَةِ 5.4.3 مَصدَرًا مُحتَمَلاً لِمَعلوماتِ (المبشِّر).

7.4.3 شاهدٌ من المَسعُودِيِّ (ت. 956م)، والتَّلَقِّي العرَبِيُّ لخِطابِ (پورفيري) إلى (أنيبو Anebo) و(الأسرارُ المصرية De Mysteriis Aegyptiorum):

زارَ (المَسعوديُّ) حرّانَ بنفسِهِ، ولِذا اعتبرَه (تارديو) ومَن سارَ على دَربِهِ أهمَّ مصدرٍ

133- Rosenthal's handwritten notes, 66.

134- al-Mubaššir 26.4–5. انظر كذلك ابنَ أبي أُصَيبِعَة Ibn Abı- Usaybi <a, 1.215.26-27 الذي استخدم عمل (المبشِّر): يُقالُ إنَّ الصابئةَ منسوبون إلى صاب وهو طاط بنُ النبيِّ إدريس عليه السلام».

135- التنبيه والإشراف للمسعودي al-Mas<u- dı-, Tanbīh 91.3–4 وهو يذكرُ نَسَبَين مقترَحَين لـ(صابي): صابي بن متشولح بن إدريس/ صابي بن ماري.

المعلومات عن صابئةِ حَرّان[136]. لكن علينا أن نأخُذَ بِعَينِ الاعتِبارِ أنّه لا سبَبَ يَدعونا لاعتقادِ أنَّ مَعلُوماتِ (المَسعُودِيِّ) مُستقاةٌ بالكامِلِ مِن إقامَتِه بحَرَّان. فكَمُعظَمِ السائحِينَ المُثَقَّفين، لابُدَّ أنه استقَى جُزءًا مِن مَعلوماتِه مِن الكتُبِ كذلك، ولو أنه خَلَطَ ما تعلَّمَه مِنَ الكُتُبِ بما تعلّمَه من خِبرَتِه المُباشِرَةِ بحَرَّانَ، فعلى المرءِ أن يَكُونَ حَذِرًا في اعتمادِهِ على وَصفِهِ لِلصَّابِئَة[137].

وكأبي مَعشَرِ البَلخِيِّ والبَيرُونِيِّ والمبشِّر وغَيرِهم من المؤلِّفين، يَذكُرُ المَسعوديُّ هرمسَ بصِفَتِهِ أَحَدَ أنبياءِ الصابئةِ مَعَ أجاثوديمون وهوميروس وأراتوس وأُراني[138] الأوَّلِ والثاني وغيرِهم[139]. وهو يَقولُ في مُروجِ الذَّهَبِ إنَّ الصابئةَ يَزعُمونَ أن أخنوخَ هو هرمسُ وأن هرمسَ يَعني عُطارِد[140]. وهو قَولٌ مختلِطٌ بمَورُوثاتٍ حولَ نُبُوَّةِ أخنوخَ، وكلُّها يَعُودُ إلى مَنِ (وَهبِ بْنِ مُنَبِّهٍ)، وهي موروثاتٌ تتعلَّقُ بعَدَدِ الصُّحُفِ المُنزَلَةِ على كُلِّ نبيٍّ[141]. وليس بين هذه ما يُعَدُّ أصليًا.

لكنَّ المسعوديَّ يُعَدُّ شاهِدًا مبكِّرًا ومُهِمًّا على تعميمِ اصطلاحِ (الصابئةِ) بِحَيثُ يُشيرُ إلى كُلِّ أصنافِ الوَثَنِيِّين القُدامَى. فَفِي مَقطَعٍ يَتَنَاوَلُ الحرّانيين باعتبارِهم صابئةً، يُمَيِّزُ (المسعوديُّ) الصابئةَ المصريِّينَ باعتبارِهم مَجموعَةً خاصَّةً مِن الصابئةِ القُدامَى الذين

136- Tardieu 1986: 13.

137- يقترحُ تناوُلُ (پنغري Pingree2002: 26-29) لوصف المسعوديِّ لمعابدِ حَرَّانَ في كتابِه (مروج الذهب) أنه ربما كان يرجِعُ إلى عملٍ لأبي مَعشَرٍ في وصفِه للمكان. ما يقوله المسعوديُّ بالضبط هو: "ذَكَرَ أبو مَعشَرٍ المُنَجِّمُ المعابد والأبنِيَةَ العظيمةَ التي بُنِيَت في العالَمِ في كُلِّ ألفٍ من السنينَ في كتابه (الألوف). وكذا تحدثَ عنها (ابنُ مازيار) تلميذُ أبي معشرٍ في كتابِه (مقاطع منتخبَةٌ من الألوف). كذلك ذَكَرَ كثيرون جاءوا قبلهما وبعدهما كثيرًا من الأبنية وعجائبِ العالَم. وقد تجنَّبتُ أنا ذِكرَها" (Muru-gˇ (Pellat §1419 = 2.407.9-13. يبدو أنَّ هذا المقطعَ يشيرُ إلى أن (المسعودي) رجعَ إلى الأعمال المفقودةِ لهذين المُنَجِّمَين، لكنه يُوحي كذلك بأنه استخدم مصادِرَ أخرى في نفس المقاطع.

138- سنناقش اسم (أُراني) في الفصل الخامس.

139- al-Mas<u- dı-, Tanbīh 121.16-122.1

140- المسعودي في مروج الذهب (al-Mas<u- dı-, Muru-gˇ (Pellat §62 = 1.42.16-43.4 تحت عنوان (ذِكر المبدأ وشأن الخليقة)، في بند (أخنوخ). وعُطارِد هو الاسمُ الآرامِيُّ للكوكب الأقرب إلى الشمس.

141- سنناقش هذا في الفقرة 6.4 من الفصل الرابع.

يَندَرِجُ فيهم كذلك وَثَنِيُّو اليُونانِ والبُوذِيُّون. ومن اللافِتِ أنه يقولُ إنَّ صابئةَ حرّانَ هُمُ البَقِيَّةُ الباقيةُ من الصابئةِ المصريِّين، كما يُشِيرُ إلى اختلافِ قِبلاتِ صَلَوَاتِهم وما يَمتَنِعُون عن تناوُلِه من صُنوفِ الطَّعام، ويَخُصُّ بالذِّكرِ أنَّ الحرّانيين لا يأكُلُون ما يَأكلُه الإغريق[142].

يَقتَرِحُ (شارل جينيكوا Charles Genequand) أنَّ الإشارةَ إلى صابئةِ المصريين تعكِسُ وَعيَ المسعودِيِّ بالأصلِ المصريِّ للهرمسية[143]. لكنَّ الأوقَعَ أنَّ هذه الإشارةَ لَيسَت لها صِلَةٌ مُباشِرَةٌ بالهرمسيةِ القديمة. ولا يَبخَلُ علينا المسعوديُّ بمَعنَى إشارتِه تلك حين يَذكُرُ في مكانٍ آخرَ مِن نَفسِ المَقطَع "الأسئلة والأجوبة التي دارَت بين (پورفيري السريانيِّ والكاهِنِ المصريِّ (أنيبو Anebo)". وهذه إشارةٌ إلى عملَين يونانيَّين قديمَين

142- المسعودي في (التنبيه 15-161.10 ,al-Mas<u- dı-,Tanbīh): «والسَّمَنِيَّةُ وهُم صابئةُ الصِّين وغيرهم وهم على مذهب بوداسب، وعوامّ اليونانيين وتوجُّهُم في صلاتِهم إلى المَشرِقِ، وصابئةُ المصريين الذين بقيّتُهم في هذا الوقت صابئو الحرّانيين وتَوَجُّهُهم في صلاتِهم إلى التَّيَمُّنِ وهو القِبلةُ واستدبارُهم الشمال، وامتناعُهم من كثيرٍ من المآكِل التي كان صابئةُ اليونانيين يأكُلُونها، كلحم الخنزير والفراخ والثوم والباقلي وغير ذلك». ويقولُ وصفُ السرخسي لصابئة حرّان إنَّ الباقلاء (الفول) والثوم كانا محرَّمَين عليهم (الفهرست Fihrist 384.14). ويبدو أنَّ النصيحةَ المحذرةَ من الفول فيثاغورية الأصل. ولدينا شواهِدُ أنه حتى في نهاياتِ القَرنِ العاشرِ كان الصابئةُ حرّانِيُّو الأصلِ يُراعُون هذه المحرَّمات ويجتنبونَها. وثَمَّ حكايةٌ حكاها (أبو منصور الثعالبي) (ت. 1038) في كتابِه (يتيمة الدَّهر) Yatīmat ad-dahr, 2.242.10–14 في جزئه الثاني، الباب الثالث تحت عنوان: «في ذِكرِ أبي إسحاقَ الصّابي ومَحاسِنِ كلامِه» على عُهدَةِ (أبي نصرٍ سهل بن المَرزُبان ت. حوالي 1030م). تقولُ الحكايةُ إنَّ (أبا إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي (994-925م) – وهو حفيدٌ متأخرٌ لثابت بن قُرَّة – رفض تناوُلَ باقلاء قُدِّمَت له ضمن طعامٍ في بيت (أبي محمدٍ المُهَلَّبِيِّ) وزير الأمير مُعِزِّ الدولةِ البُوَيهِيِّ، وقد كان (أبو إسحاق الصابي) أمين سرِّ المهلَّبِيّ. وحين حثَّهُ الحُضورُ على أن يشارِكَهم تناوُلَها، يُحكَى أنه اعتذَرَ بأنه لا يحبُّ أن يعصِيَ أمرَ الله بالامتناع عن تناوُلِها، فأُعفِيَ من هذا الجزء من الطعام. ويذكُرُ كتابُ (الزراعةِ النَّبَطِيَّة) بِلِسانِ (يَنبوشاد) أحد مصادِرِهِ الآرامية أنَّ «هرمس وأجاتاديمون قبلَه حرّما السَّمَكَ والباقلاّءَ على شَعبِ بلادِهم وحظروهما بقُوَّة». وهو يمضي بعد ذلك ليقول إن المصريين – رغم تحريم هرمس وأجاتاديمون – استمرّوا في زراعة الباقلاّء على أيةِ حالٍ لأغراضٍ طِبِّيَّة أو وحشيّة (Ibn Wah šı-ya1.499.12–13 and 1.500.3–4). وربما يشير كتاب الزراعة النبطية هنا – باستخدام صيغةٌ آراميةٌ من اسم (هرمس) – إلى أُلفَةٍ بين آرامِيِّي أرض الرافِدَين بهرمس بمِثلِ تلك الشرائع الغذائيَّة الوثنية وهي أُلفةٌ أوسَعُ ممّا قد نتوقَّع. (قارن: Hämeen-Anttila 2006: 181 and 199).

143- Genequand 1999: 118

سالة (پورفيري) إلى (أنيبو) التي لم يَبقَ منها اليومَ إلاّ مِزَقٌ، والعمل المُسَمَّى (الأسرار
المصرية De Mysteriis Aegyptiorum) الذي كُتِبَ رَدًّا عليها باسمِ المصريِّ (أبامون
Abammon) المُعَلِّم المِصرِيِّ لـ(أنيبو)، والذي يُشيرُ الإجماعُ إلى أنه الفيلسوفُ
(يامبليخوس) في الحقيقةِ وقد اتَّخذَ لنفسِه هذا القِناع[144]. وتتناولُ المِزَقُ التي وَصَلَتنا
من (الرسالةِ إلى أنيبو) موضوعَ الديانة المصريةِ بنقدٍ عقلانيٍّ للطُّقُوسِ السِّحرِيَّةِ، واضِعَةً
ـةً نظريةً مُثِيرَةً للتَّفكيرِ حولَ عددٍ مِن المُمارَساتِ الدينيةِ الوثنيةِ مِن مُنطَلَقٍ
فلسفِيٍّ، أمّا (الأسرارُ المصريةُ) فيقدِّمُ ردودًا سريعةً شاملةً مِن وِجهَةِ النظرِ المُتَبَنّاةِ
لكاهِنٍ مِصرِيٍّ[145]. لذا يَبدُو مُحتَمَلًا جِدًّا أنَّ إشارةَ هذا المَقطَعِ إلى الصابئةِ المِصريين

144- المسعودي في (التنبيه al-Mas<u- dı-, Tanbīh, 161.2–3, 162.5–12): «وذَكَرنا في كتابِ المقالَةِ في أُصُولِ الديانات وَكتابِ خزائنِ الدِّينِ وسِرُّ العالَمِينَ ما جَرَى بين فُرفُريوس الصُّورِيِّ صاحبِ كتاب (الإيساغوغي في المَدخَلِ إلى كتاب أرسطُطاليس في المنطق وكان نصرانِيًّا يَنصُرُ مذاهِبَ الصابئةِ اليونانيين مُخفِيًا لذلك، وبين (أنابو) الكاهِنِ المصريِّ وكان ينصُرُ الفلسفةَ الأُولى التي كان عليها فوثاغورس وطاليسُ الملطيُّ وغيرُهما، وهي مذهَبُ صابئةِ المصريين، من المسائلِ والجواباتِ في العُلُومِ الإلهيّةِ، وذلك في رسائلَ بينهم معروفةٍ عند مَن عُنِيَ بعُلُومِ الأوائلِ وما كانوا عليه من الآراء والنِّحَلِ». ثَمَّ ترجمةٌ فرنسيةٌ لهذا المقطع وإشاراتٍ أخرى في Kraus 1942–1943: 2.128n5.
والدعوى المُثِيرةَ التي فحواها أنَّ (پورفيري) كان مسيحيًّا مُستقاةٌ من تاريخ الكنيسة اليونانية القديم المتأخر. يقول (سقراط القسطنطيني Socrates of Constantinople) في تاريخه الكنسي Ecclesiastical History (3.23, written ca 440) إنَّ (پورفيري) ترك المسيحيةَ ثائرًا بعد أن هزمَه المسيحيون في قيساريّة Caesarea. ومصدر هذه المعلومة رجُلٌ يُدعي (إيزبيوس من قيسارية Eusebius of Caesarea). وثَمَّ قصّةٌ مشتقّةٌ من هذه الحكايةِ في (ثيوصوفية توبنجن Tübingen Theosophy). للمزيد عن هذه المقاطع انظر: Schott 2008, 274-. وربما عرفت هذه الحكايةُ طريقَها إلى العربية من خلال ترجمةٍ سريانيةٍ وسيطة. هكذا نجدُ في مقطعٍ موجود في تاريخِ أحد معاصري المسعودي، وهو المسيحي (أغابيوس/ محبوبُ المَنبِجِيُّ Agapius of Manbig) الذي كَتَب في العِقدِ الخامس من القرن العاشر تقريبًا - وربّما كان مصدرُه في هذا هو التاريخ المفقود الذي كتبَه ثيوفيل الرُّهَوِيُّ Theophilus of Edessa المتوفى سنة 785م - نَجِدُ أنَّ (پورفيري) كان مسيحيًّا لكنَّه ارتَدَّ عن دِينِه (Agapius 1.2.183 = Patrologia Orientalis 11.1, 45): "كان پورفيري المُعَلِّقُ على كتابِ أرسطو أحد شمامسة كنيسةِ صُور، ولأنه كان يتفاخَرُ في كِبرٍ على كُلِّ زملائه الشمامسة، وقعوا عليه في يومٍ على المَذبَحِ وأوسَعُوه ضربًا فخَرَجَ وترك المسيحية وعادَى المسيحَ وأخفى كراهيتَه هذه وأخذَ على عاتقِه تفنيدَ الكتاب المقدَّس". ولابُدَّ أنَّ نص (المسعودي) الذي يَدَّعِي أنَّ پورفيري كان مسيحيًّا فيما قَبلُ مُستَقًى من تأريخٍ مسيحيٍّ ما. وما بدأ باعتبارِه تعبيرًا فكريًّا مجازيًّا ضدَّ (پورفيري)، أصبحَ يُؤخَذُ بتقادُمِ الزمَن حرفيًّا باعتبارِه ضربًا مادِّيًّا حقيقيًّا.

145- Porphyry, Epistola ad Anebonem, ed. A. R. Sodano, 1958

- الذين يُفترَضُ أن الحرانيين هم البقيةُ البقيةُ منهم - والصابئةِ اليونانيين (واللفظةُ هنا تَعني بوُضوحٍ الوثنيين فقط)، هذه الإشارة تتعلَّقُ فقط بالنقاشاتِ الموجودةِ في (المسائلِ والأجوبةِ) أي العملَين اللذَين ذكرَهما المسعوديُّ في نَفسِ المَقطَع، وليست لها أيةُ علاقةٍ مباشِرةٍ بهرمسَ أو الهرمتيكا. وإنَّ إلحاقَ المسعوديِّ وثنِيِّي حَرَّان بوثنيِّي مصر في سِيَاقِ هذَين العملَين اللذَين يَربِطانِ الدِّيانَةَ المصريةَ بعبادَةِ النُّجومِ في مناقشاتِهما بِشَكلٍ واضحٍ، لَهُوَ أمرٌ مُثيرٌ بالفعل، لكن لا شيءَ يَدعُونا لافتراضِ أنَّ هذه المعلوماتِ مُستقاةٌ من الحرّانيين أنفُسِهم[146]. والأكثَر إثارةً هو تقريرُ المسعودِيِّ أنَّ فيثاغورس وطاليس وغيرَهم اتَّبَعُوا طريقةَ الصابئةِ المِصريين. وربّما نَجِدُ في هذا صَدَىً لتأكيدِ كِتابِ (الأسرارِ المصريةِ) أنَّ حُكَماءَ كفيثاغورس وأفلاطونَ كَوَّنُوا فلسفةً مِمّا أخَذُوه مِن ألواحِ هِرمِسَ المِصريّ[147].

لِسُوءِ حَظِّنا ليسَ هُناكَ المَزيدُ مِن هذه الأسئلةِ والإشاراتِ المُثيرةِ إذ إننا لا نعرفُ مَصدَرَ المَسعُودِيّ. وبعدُ، فلَدَينا مِفتاحٌ ما: بِضَربَةِ قَلَمِهِ التالِيَةِ كتَبَ (المَسعُودِيُّ) أنَّ كُتُبًا كثيرةً أُلِّفَت مُوافِقَةً لِتَعاليمِ الفيثاغُورِيِّينَ ومُدافِعةً عنها. ويُضيفُ أنَّ شخصًا آخَرَ قد كَتَبَ عن "ذلك" - واسمُ الإشارةِ عائدٌ على موضوعٍ ذَكَرَه لِتَوِّه، ربما يكون الرسالةَ إلى أنيبو أو الصابئةِ أو الفيثاغوريِّين أو رُبَّما كلَّ هذا مُجتَمِعا - هو (أبو بكرٍ محمدُ بن زكريّا الرّازي) (ت. 925 أو 935م)، الطبيبُ الشهيرُ صاحبُ الآراءِ البِدْعِيَّةِ المُثيرةِ لِلجَدَل[148]. ثُمَّ يستطرِدُ (المسعوديُّ) في الحالِ ليُبينَ لنا أنَّ (الرازي) هو مَن كتبَ (المَنصُورَ في الطِّبِّ) - ومِنَ الواضِحِ أنَّ هذا الكتابَ الطبِّيَّ الذي كُتِبَ قبلَ كَلامِ المَسعودِيِّ بثلاثةِ عُقودٍ فقط كان ذائعَ الصِّيت زَمَنَ المسعوديِّ[149] - ثُمَّ يتحولُ دُونَ سَبَبٍ واضِحٍ إلى

146- كتاب (الأسرار المصرية 1.17-19 De mysteriis)) يفسرُ الآلهة بمصطلحاتٍ تنجيميةٍ ويقرر أنَّ الكواكبَ المرئيةَ آلِهة. وربما استحثَّ هذا إلحاقَ الديانة الحرانية بالمصرية القديمة. وربما تتصلُ بهذه المشكلةِ تلك النصوصُ التي سرَدَتها الهرمتيكا العربيةُ زاعِمَةً أنها قد عُثِرَ عليها في مواقعَ مختلفةٍ من الخرائب المصرية القديمة. وقد حقَّقَ (فيرينو Vereno 1992) نصَّين من هذه النصوص.

147- De mysteriis 1.1-2. وقد عَدَّ (البيرونيُّ) فيثاغورس بين أنبياءِ الحرّانيين. انظر الفقرة 4.4.3

148- L. E. Goodman, "al-Rāz-ı, Abu- Bakr Muh ammad b. Zakariyyā>," EI2, 8.474a–477b

149- يقول المسعودي إن كتاب (المنصور) للرازي كُتِبَ عام 310هـ (922/923م)، وقد قرر قبل هذه العبارة بقليل من الصفحات (109.8) أنَّ عملَه هذا قد كُتِبَ عام 345هـ (956/957م).

الكلام عن مُحاوَرَةِ طِيماوس لأفلاطون وترجماتِها وحواشِيها العربيةِ، وأعمالٍ أخرى عن ترتيبِ العالَم.

ربّما يُمكِننا أن نُفَسِّرَ هذه الاستطراداتِ وأن نُلقِيَ الضوءَ بذلكَ على مَصادِرِ الوثنيةِ القديمةِ المُتاحَةِ للعلماءِ العربِ في القرنِ العاشِر. كَتَبَ الرازي عملاً يتناوَلُ رسالةَ (بورفيري) الضائعةَ إلى (أنيبو) المصريِّ بطريقةٍ ما. وتبعًا لإحدى قوائمِ أعمالِه، كتبَ الرازي تفنيدًا لرسالة (بورفيري)، وتبعًا لقائمةٍ أخرى، كتبَ تفنيدًا للردِّ عليها، وهذا يعني تفنيدًا لكتاب (الأسرار المصرية De Mysteriis Aegyptiorum)[150]. والاحتمالُ الثاني واقعٌ، إذ إنه يفسِّرُ معرفةَ المسعوديِّ بإجاباتِ أسئلةِ (بورفيري). وإنَّ إشارةَ (المسعودي) إلى (الرازي) باعتبارِه واحدًا ممَّن كتبوا عن موضوعِ هذه الرسالةِ لَتقترِحُ أنَّ الرّازي - ربما هذا النَّقد الذي كتبَه بالتحديدِ - كان على الأقلِّ أحدَ مصادر المسعودي في هذا الموضوع[151]. كذا فإنَّ مؤرِّخَ البِدَعِ (الشهرستانِّي) يَزعُمُ أنه يَقتَبِسُ مِن رسالةِ (بورفيري) إلى أنيبو في كِتابِه (المِلَل والنِّحَل) تحتَ عُنوانِ (فلسفة بورفيري). لكنَّ المقاطِعَ المُقتبسَةَ هذه ليست تَرجَماتٍ لأيٍّ مِن مِزَقِ الرسالةِ الموجودةِ في اليونانيةِ بينَ أيدينا، بل تتوافَقُ تمامًا مع مِزقَةٍ من المِزَقِ الباقيةِ مِن حاشِيَةِ (بورفيري) على مُحاوَرَةِ (طيماوس) أفلاطون[152]! لنا أن نفترِضَ إذَن أنَّ حاشِيَةَ (بورفيري) على محاورة (طيماوس) لأفلاطون اختلطَت برسالتِه إلى (أنيبو) أو دارَت معها، وأنَّ هذا الاختلاطَ قد حدثَ بالفعل زمنَ الرازي أو قبلَه، بحيثُ إنَّ المَسعُوديَّ حِينَ رَجَعَ إلى عَمَلِ الرّازي كمَصدَرٍ بِخُصُوصِ الصابئةِ بَدَأَ يُدرِجُ مَعلُوماتٍ في ثنايا حَديثِه عن حَوَاشِي (طيماوس) لأنَّ العملَين ارتَبَطا ...ده بِبَعضِهما. وبَعدُ، فإنَّ مُحتَوَياتِ الرسالةِ الحقيقيةِ إلى (أنيبو) أو (الأسرار المصرية)

150- القائمةُ الأولى هي التي أوردَها البيروني (فهرست ي كتابها ي رازي Fihrist-i Kitābhā-yi Rāzī, 14, no. 13) تحت بند (نقد كتاب فرفوريوس إلى أنابو المصريّ). قارن: Kraus 1942-1943: 2.128n5. والثانية في الفهرست للنديم Fihrist (358.9; ed. Flügel 300.17-18) بعنوان (كتاب في نقد كتاب أنابو إلى فرفوريوس في شرح مذاهب أرسطاليس في العِلم الإلهي).

151- يجب أن تفحصَ دراسةٌ مستقبليةٌ كتاباتِ الرازي الباقيةَ باحثةً عن شواهِدَ على معرفتِه بتلك الرسالةِ إلى أنيبو أو الأسرار المصرية).

152- كما أشارَ جوليفيه ومونو Jolivet and Monnot في ترجمتِهما aš-Šahrastānı-, Livre 2.357-358n2.
قارن: Porphyry, In Platonis Timaeum, ed. Sodano, 119-122.

كانت معروفةً بالتأكيدِ في صيغةٍ ما بالعربيةِ، وإلاّ فلن يُمكِنَنا تفسيرُ الإشارةِ إلى (أنيبو المصريِّ) في عنوان كتابِ الرّازي وفي مُناقَشَةِ المَسعُودِيِّ لِلصّابِئِيَّةِ المصرية. لكن ليس وراءَ هذه التخميناتِ إجابةٌ قاطعةٌ لمشكلتِنا الآن، إذ إنَّ أغلبَ النُّصُوصِ مفقود. ورغم أنَّ المسعوديَّ يُمِدُّنا بمفاتيحَ مهمةٍ لموضوع التأويلات العربيةِ القروسطيّةِ للوثنية، فهو لا يُقدِّمُ أيةَ شواهِدَ حقيقيةٍ لأعمالِ هرمسَ أو لِلفَهمِ العربيِّ للهِرمِسِيَّة.

8.4.3 شواهِدُ مِن (غايةِ الحكيم) و(كتاب الإِسْطَمَاخِس) و(موسى بن ميمون):

يَشتَمِلُ كِتابُ السِّحرِ الأندلُسِيُّ سَيِّءُ السُّمعة المُسَمَّى (غايةَ الحَكيمِ) المكتوبُ في القَرنِ الحادي عشر – في الفصل السابعِ مِن مَقالَتِه الثالثةِ – على مَقطَعٍ طويلٍ يَصِفُ المُمارَساتِ الطَّقسِيَّةَ الصابئيَّةَ لتَجنيدِ قُوّى الكواكِب[153]. والحَقُّ أنَّ الطَّبيعَةَ التَّجميعيَّةَ البادِيَةَ في المَقطَعِ تَعوقُ أيةَ مُحاوَلَةٍ لِتَأريخِ مُحتَوَياتِه، فهو مُتَعَدِّدُ المَصادِر[154]. تبدأ الفِقرَةُ المُقتَطَفَةُ بإشارةٍ إلى مُنَجِّمٍ مجهول الهُوِيَّةِ يُدعَى (الطبَرِيّ). وقد اكتشفَ (پنغري) ترجمةً لاتينيةً فريدةً لِلمَصدَرِ العربيِّ المفقودِ الذي اقتُطِفَت مِنه مَقاطِعُ هذا (الطبريِّ)، وقامَ بنَشرِها. وهذا العملُ الأخيرُ نفسُه يَزعُمُ أنه قد عُثِرَ عليه بين كُتُبِ هِرمِس ونَقَلَه (أپولونيوس) فيلسوفُ مصر[155]. وثَمَّ كتابٌ آخَرُ مُقتَبَسٌ في هذا الفصل

153- استجلابُ قُوى الكواكب (Ġāyat al-h akīm 195.2-3). يحتلُّ الفصل الصفحات من 195 -228 من النسخة العربية.

154- جمعَ (بِرنت 87 :Burnett 1986) معظمَ المعلوماتِ الملخَّصَة هنا.

155- الترجمةُ اللاتينية التي حرَّرَها (پنغري Pingree 1992): Hic est Liber planetarum inventus in libris Hermetis. Transtulit eum Appolonius [sic] philosophus Egipti. وفي المقال الذي يُقدِّمُ به النَّصّ يقولُ (پنغري) إنّ مؤلِّفَ العمل ربما يكونُ (أبا حفصٍ عُمَرَ بن الفرخان الطبري) وهو منجِّمٌ مبكِّرٌ مهمٌّ من منجِّمي البلاط العباسي (ازدهر بين 762 و812م)، لكنّه يَخلُصُ إلى أنَّ المسألةَ لا تخلو من شَكّ (Idem, 111). في النسخة العربية من (غاية الحكيم) نفسِها (195.2) ذُكِرَ الاسمُ دُون (ال) التعريف، فظهر (طَبَرِيّ)، رغم أنَّ الألمانية التي أنجزَت ترجمتَها ريتر وپلنسر (Ritter's and Plessner trans. 206.12n4) تُثبِتُ (ال) التعريف في اسمِه وتزعمُ أنَّ غيابَها في الأصل محضُ خطأ. أمّا النسخةُ اللاتينية التي حررها (پنغري) مستنِدًا إلى المخطوط الفريد فتُعطي القِراءة هكذا Athabary (112.15) وربما يُشيرُ هذا إلى وجود (ال) التعريفِ يومًا ما في الأصل لكنَّ الترجمة اللاتينية للنص العربي الذي اقتُبِسَ منه هذا المؤلِّفُ في (غاية الحكيم) تُعطينا اسمَه هكذا Abuelabec

من (غاية الحكيم) هو كتابُ (العِلم الإلهي) للطبيب الرّازي. وقد تُوُفِّيَ الرَّازِي حواليَ العام 930م، ممّا يَضَعُ أقدمَ تاريخٍ محتمَلٍ لتأليف محتوياتِ هذا الفصل في منتصفِ القرنِ العاشِر[156]. وثَمَّ عملٌ ثالثٌ مذكورٌ في هذا الفصلِ هو (مُصحَفُ الحُنَفاء)، ولا يُعرَفُ عنه شيءٌ آخر[157]. كذلك يَقتَبِسُ (غايةُ الحكيم) في وصفِه لطُقُوسِ الصابئةِ أعمالًا عربيةً هرمسِيَّةً مَوجُودَةً اليومَ مَخطُوطَةً، لكنَّها غيرُ مذكورةٍ بالاسمِ في ذلك النَّصِّ. وقد كشفَ (بِلِسْنَر) تَوَازِياتٍ بين مَقاطِعَ هنا وأخرى في العملِ الهرمسيِّ العربيِّ (كِتاب الأسطُوَّطاس) الذي لم يُحَقَّقْ إلى وَقتِ صُدورِ هذا الكِتاب[158]. وقد اكتُشِفَ تراسُلٌ آخرُ قبلَ ذلك بعُقُودٍ، فيه يُثبِتُ (غايةُ الحكيمِ) أسماءَ أرواحِ الكواكِبِ التي استعملَها الصابئة. وأسماءُ كوكب (المشترى) التِّسعَةُ هِيَ عينُها التي تظهَرُ في العملِ الهرمسيِّ

---

altanaram. وقد أدرك (پنغري) أنَّ هذه الحُروفَ تشيرُ غالبًا إلى اسمِ (أبي العباس الطبراني) أخذًا في الاعتبارِ سهولة تشابُهِ حرفَي النون والباءِ في العربية، ولكن لأنّنا لا نعرف مُنَجِّمًا بهذا الاسمِ دبَّجَ (پنغري) نظريةً أنيقةً (Pingree 1992: 107-111) مُؤَدَّاها أنَّ هذا المؤلّفَ هو (أبو حفص الطبريُّ) نفسُه، وأنَّ المُترجِمَ إلى اللاتينيةِ هُو وكَتَبَتَه كانوا مُهيَّئين تمامًا لارتكاب سلسلة الأخطاء التحريريةِ التي ستؤدِّي إلى تحريفِ الاسم إلى تلك الصيغة اللاتينية المشوَّشَة. ولم أقتنِع بهذه النظرية. وفي إصدارٍ لاحِقٍ انطلَقَ (پنغري) من قناعتِه بأنَّ النتيجةَ التي خَلُصَ إليها مطمئِنَةٌ وأنَّ الاسم البَيِّنَ التَّشَوُّشِ في الترجمة اللاتينية كان يُشيرُ بالفعلِ إلى (عمربن أبي الفرخان الطبري)، وزعم أنَّ الممارساتِ الموصوفةَ في هذه الفِقرةِ تُعَدُّ أقدمَ شاهِدٍ في العربيةِ على توفيقِ الحَرَّانِيَّةِ بين المعتقدات والطقوس (Pingree 2002: 21–22). ثَمَّ مشكلةٌ كبيرةٌ تواجهُ هذا الرأيَ، تتمثلُ في أنَّ رسالةَ الطبرانيِّ – على الأقلِّ كما عُرِفَت في صيغتِها اللاتينيةِ – تَخلو مِن أيةِ إشارةٍ إلى الصابئةِ أو الحَرَّانِيِّين. أدركَ (پنغري) هذه المشكلةَ (1992: 110) لكنّه جادَلَ بأنَّ التشابهاتِ بين الطقوس الموصوفةِ في هذا النَّصِّ وتلك الموصوفةِ لاحِقًا باعتبارِها حَرَّانِيَّةً تُثبِتُ الهويةَ الحَرَّانِيَّة لتلك الطقوس المبكرة. وسنناقش لاحِقًا إمكانيةَ انتسابِ هذه الممارساتِ إلى الصابئةِ غيرِ الحرّانِيَّة.

156- Pingree 1992: 105–106

157- Ġāyat al-h akīm, 205.15. وقد أخطأ (پنغري) في نقل العنوان Pingree 2002: 22 وترجمَه بطريقةٍ مصحَّفةٍ إلى "book of the true believers." أي كِتاب المؤمنين الصادقين، كما كتب العنوانَ خطأً (مُصَنَّف الحُنفاء) Pingree 2002: 23 فتُرجِمَ هذا الخطأ بطريقةٍ غريبةٍ إلى الإنجليزية Book of the "Old Believers." أي كتاب المؤمنين القُدامَى. عن التطور المُعَقَّد لاصطلاحِ (الحنفاء) انظر: de Blois 2002 وكذلك الفصل الخامس من هذا الكتاب.

158- لاحظها (بنغري Pingree 1992: 106). انظر الترجمة الألمانية التي أنجزها ريتر وبلسنر Ritter and Plessner's 1962 "Picatrix" 224n4, 227n1, 229n3, and 230n حيث تشيرُ الإحالاتُ إلى المخطوطِ MS Paris 2577 وكتاب الأرواح Buch über die Pneumata إلى كتاب الأسطوَّطاس.

العربيِّ (كتاب الإسطَمَاخِس) الذي لم يُحقَّقْ هو الآخرُ إلى الآن[159].

ربما يَبدُو مِن النظرةِ الأولى أنَّ التراسُلَ بَينَ مَقاطِعِ الأعمالِ الهرمسيةِ العربيةِ وكلماتِ الطُّقوسِ الصابئيةِ يَجِبُ أن يَقودَنا إلى نِسبَةِ كتابِ الإسطماخِس إلى الحَرَّانِيَّة، إمّا حَرَّانِيَّةِ حَرَّانَ نفسِها أو حَرَّانِيَّةِ بغدادَ، وهو الاحتمالُ الأوقَع[160]. ولو صحَّ هذا الاستنتاجُ فسيَظهَرُ لدينا أخيرًا رابِطٌ على دَرَجَةٍ مِن الوُضُوحِ بين نصٍّ هرمسيٍّ عربيٍّ موجودٍ بينَ أيدينا من ناحيةٍ، وصابئةِ حَرَّانَ من ناحية[161]. ولأنَّ كتابَ الإسطماخِس يُعَدُّ قرينًا لعِدَّةِ كتُبٍ هرمسيةٍ عربيةٍ مَنسُوبَةٍ زَيفًا إلى أرسطو - بينها كتابُ الأُسطُوَطاس وكتابُ الهَدِيطُس وكتابُ الإسطماطِس - وهي كتُبٌ تتشارَكُ في بعضِ المقاطِعِ الواردةِ فيها جميعًا، فإنَّ الرابِطَ سيُصبِحُ سِلسِلَةً مِنَ الاتِّصالاتِ، وستستقِرُّ شبكةُ الهرمتيكا العربيةِ المُعقَّدَةُ أخيرًا عِندَ الحرَّانيِّين باعتبارِهم منشأَها[162]. ولو أضَفنا إلى ذلك شهادةَ (موسى بنِ ميمون) الذي يُدرِجُ (كتابَ الإسطماخِس) في ثَبَتِ كُتُبِ الصابئةِ الذي أورَدَهُ في كتابِه (دلالة الحائرين)، فإنَّ الرابِطَ يُصبِحُ أقوى[163]. وأخيرًا، فإنَّ ظُهورَ كِتابٍ يُدعَى (أسرار الصَّابِئَةِ) في مَخطوطٍ عربيٍّ بـ(ليدن) Leiden Arabic manuscript 1235 يضُمُّ كذلك (كتابَ الأسطوَّطاس)، هذا الظُّهور يعضِّدُ الرابِطَ زيادة.

لكنَّ إشكالاً خطيرًا يَعوقُ هذه الاستنتاجاتِ: مَن هُمُ الصابئةُ المَوصُوفُونَ في (غاية الحَكِيمِ)؟ لقد أوضَحنا أكثَرَ مِن مَرَّةٍ في هذا الفصلِ أنَّ الإشاراتِ إلى (الصابئةِ) - خاصةً تلك التي تَأتينا مِن القَرنِ العاشِرِ أو بعدَه - لا تُشيرُ غالبًا إلى شيءٍ أكثَرَ تحديدًا من

159- De Goeje and Dozy 1885. ويلخص (برنت Burnett 1986: 87) هذه الاكتشافاتِ بإيجاز.

160- هذه النتيجةُ خَلُصَ إليها مُؤَخَّرًا (بنغري Pingree 1992 passim, and 2002: 31).

161- رغم الجدَل المُقنع الذي يَسُوقُهُ (بنغري Pingree 1992: 107 and 2002: 30-31) في صابئيَّةِ هذه الكتب، تبقى الأسئلةُ مُثارَةً حول حَرَّانِيَّةِ منشَئِها (في مقابلِ (صابئيَّتِها) بمعنى أصلها (الوثني) كما كان يُفهَمُ المصطلح في بغداد القرن التاسع)، وحتى حول ما تقولُه هذه الكتُب بالضبط.

162- نشر (برنت Burnett 2001a: 184) جدولًا بالتراسُلات بين زوجَين من هذه النُّصُوص.

163- موسى بن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين) Maimonides, Kitāb Dalālat al-h ā>irīn, 588.9-10 «ومِن تلك الكتُبِ كتابُ الإسطماخِس المنصوبُ لأرسطو». لكن علينا أن نلاحِظَ أنَّ (ابن ميمون) في إطار تناوله للصابئةِ لم يذكُر حرّان أو صابئةَ حَرّان خاصَّةً، بل كان مهتمًّا بالأحرى بالديانة الأوَّلِيَّة أي الوثنيةِ من وجهة نظر يهودية (Stroumsa 2004: 341-352).

الوثنيين) كما تصوَّرَهم المفكِّرون العربُ في ذلك العصر. وليس ثَمَّ ما يَدعونا إلى اعتبارِ
ما إشاراتٌ إلى الحرّانيين في كُلِّ الحالات. هذا لا يَمنَعُ وُجُودَ إشاراتٍ إلى حرّانَ وأشياءَ
حرّانيّةٍ قُربَ نِهايةِ هذا الفَصلِ، وهيَ إشاراتٌ سيَبدُو بالفِعلِ أنها تربِطُ الحرّانية بأعمالِ
موسى العربيةِ التي ذَكَرناها لِتَوِّنا. هذا في الحقيقةِ هو الجزءُ الوحيدُ مِن (غايةِ الحكيمِ)
التي يَحتَوي إشاراتٍ مباشِرةً إلى (حرّان) التي يُذكَرُ اسمُها هنا باعتبارِها مكانَ الاختبارِ
الطقسيِّ للشَّبابِ فَضلاً عن تَلقِينِهم أسرارَ الدِّيانة[164]. أمّا (دير كادي)، وهو مَوقعٌ قُربَ
حرّانَ يَظهَرُ في رِوَاياتٍ عربيةٍ أخرى تَصِفُ الاحتفالاتِ الحرّانيّة، فيُذكَرُ بعد ذلك بعِدَّةِ
صفحاتٍ باعتبارِهِ مكانَ طقسٍ يَتَمَحْوَرُ حولَ غُلامٍ مَقطُوعِ الرَّأسِ يُوضَعُ رأسُهُ على
مذبحٍ لِيَنبَحَ، ويُستخدَمُ نُباحُه في التَّنَبُّؤِ بمُستَقبَلِ شَعبِ الصّابئة[165]. إضافةً إلى ذلك،
يذكَرُ الإلهُ الوَثَنِيُّ (مارا ساميا Mārā Samyā) – يعني بالآرامية: السيد الأعمى)[166]،
يَعرِفُه كذلك مِنَ الفِهرِستِ في مَقطَعٍ يَصِفُ ديانةَ الصابئة[167].
لكنَّ هذه الإشاراتِ تَرِدُ قُربَ نهايةِ هذا الفصلِ من كتابِ (غاية الحكيم) الذي يُعَدُّ
مؤلَّفًا من مَصادِرَ عِدَّةٍ كما سبقَت الإشارة. ويتألَّفُ مُعظَمُ هذا الفَصلِ مِن أوصافٍ

164- Ġāyat al-h akīm 226.9

165- المصدر السابق نفسه Idem 228.16-17: «يحملون رأس الشاب مقطوعِ الرأسِ إلى دير كادي، ويضعونه على مذبحٍ، وينبَحُ الرأسُ نُباحًا لا يُطاقُ، ويتنبأون من النُّباحِ بما إذا كان عدد الصابئة سيزيدُ أو يقِلُّ، وبما إذا كان الحكمُ سيُواتِيهم أو لا». عن هذه القصة وقصصٍ أخرى تتعلق بطقوسٍ تشملُ رءوسًا مقطوعةً، انظر: Green 1992: 178-180. ويظهرُ (دير كادي/ أو كَدَا أو كادا) باعتبارِه مكان الاحتفالات الحرّانية في (كتاب الدلائل) لـ(بر بهلول Bar Bahlu- l's Kitāb ad-Dalā>il (267.11-268.4)) وفي الفهرست للنديم Fihrist (ed. Flügel) 322.9-10, 325.4-5, 325.26-28 (حيث يستقي الرواياتِ من أبي سعيدٍ وهب بن إبراهيم المسيحيِّ ومصدرٍ آخر لا يسمّيه). كذلك يذكرُها البيروني في (الآثار) al-Bı-ru- nı-, A¯Tār, 320.19 and 321.1 حيث يستقي الروايات من (محمد بن عبد العزيز الهاشمي). وقد طرحَ (ريفز Reeves 2004) الحَلَّ الأكثرَ إرضاءً إلى الآنَ للمشكلاتِ التي تواجِهُنا في الرواياتِ العديدةِ التي سردَها يهودٌ ومسيحيون ومسلمون بشأن أتباعِ دياناتٍ أخرى يستخدمون رءوسًا مقطوعةً في احتفالاتِهم. فهو يقترِحُ بشكلٍ أدنى إلى الإقناعِ أنَّ هذه التقاريرَ ما هِيَ إلاّ رواياتٌ مشوَّهةٌ نشأت لتشويه سُمعةِ المانَوِيّة الذين استخدموا صُورةً لرأس نبيِّهم (ماني) في احتفالِهم السنوِيِّ (بيما Bema). انظر كذلك: Harrak 2004.

166- Ġāyat al-h akīm 226.5

167- يشير الفهرست Fihrist 389.23 إلى (الرَّبِّ الأعمى المِرِّيخ).

لطُقوس التضحيةِ للكواكِبِ كما أوضَحنا، وتَشمَلُ أسماءَ الكواكبِ بطريقةٍ صحيحةٍ كما سَمَّتها عِدَّةُ لُغاتٍ قديمةٍ بينها الفارسيةُ واليونانيةُ وحتى السنسكريتية[168]. لكن لَم يُذكَر الصابئةُ ولا الحَرَّانِيَّةُ في المَصدَرِ المَنسُوبِ إلى (طَبَرِيّ) في نُسخَتِه اللاتينيةِ الباقية. كذلك لا يبدو أنَّ المَصادِرَ الهرمسيةَ العربيةَ لهذا المَقطَعِ - أعني المَوجُودَةَ اليومَ، تحديدًا كتابَ الإسطَماخِس وكتابَ الأُسطُوَّطاس - لا يَبدُو أنّها تَحتَوي إشاراتٍ مُباشِرَةً إلى الحرّانية (رغمَ افتقارِها إلى التحقيقِ والدراسةِ الكافِيَينِ لإثباتِ ذلك بِشَكلٍ قاطِع)[169]. على صَعيدٍ آخَرَ، لا تَرِدُ الإشاراتُ المُباشِرَةُ إلى الحَرَّانِيَّةِ إلاّ في آخِرِ أربعِ صفحاتٍ من ذلك الفصلِ بعد عبارةِ «هذا مذهَبُ الصابئين». هذه العبارةُ المُوجَزَةُ هي علامةٌ تُشيرُ إلى انتهاءِ مُقتَطَفٍ وبدايةِ آخَر. ويَصِفُ المَقطَعُ التالي صُنوفَ التَّضحِياتِ والقَرابينِ التي يُقدِّمونَها ويَنعَى عليهم تقديمَ قرابينِ الأطفالِ البَشَرِيَّة[170]. لِذا جازَ لنا أن نَفتَرِضَ أنَّ نهايةَ هذا التأليفِ الذي تَناوَلَ الصّابئةَ - باختلافِ نوعيةِ محتوياتِها عمّا سبقَها - مُستقاةٌ مِن مَصدَرٍ مختلِفٍ بالكُلِّيَّة، رُبَّما يَمُتُّ بصِلَةٍ إلى الرواياتِ العربية الأخرى التي تصِفُ أنواعَ التقويمِ الحرّانيّ، حيثُ تشاركُها هذه الصفحاتُ الأخيرةُ بَعضَ المَعلومات[171]. في تلك الحالة، تبدو الصِّلَةُ مُنبَتَّةً بَينَ حَرَّانَ وبَقِيَّةِ الفَصلِ الذي استُقِيَ مِن مَصادِرَ لا تَذكُرُ هذه المَدينةَ ولا أَهلَها كما رَأَينا. على الأقلّ، يَجعَلُ هذا مِنَ المُستَحِيلِ علينا أن نَفتَرِضَ أنّ طُقُوسَ عِبادَةِ الكواكبِ المَذكُورَةَ في الفَصلِ تَتَّصِلُ بأصلٍ حرّانيٍّ مُشتَرَك.

فلو أنَّ القرابينَ الطقسيةَ الكوكبيَّةَ الموجودةَ هنا ليس حرّانيةً، فماذا يكونُ مَنشَؤها إذَن؟ لقد تعرَّفَ الباحثون بالفعلِ على عناصِرَ هنديةٍ ويونانيةٍ وفارسيةٍ في الهرمسيةِ العربيةِ التي اعتُبِرَت مصادِرَ لمعرفة الطقوس الكوكبية. وأشارَ (تشارلز بِرنِتْ) إلى أنّ مِثلَ هذا الكولاج من العناصر يتَّسِقُ والمُناخَ الكوزموپوليتانيَّ الذي عاش فيه العُلماء

168- زَعَمَ (پنغري Pingree 1989b: 10) أنَّ الأسماء السنسكريتيةَ في هذا المَقطَعِ تُثبِتُ أنَّ الحَرَّانِيَّةَ تَأثَّرُوا بالهند في عبادَتِهم للكواكب. ويبدو لي هذا الزَّعمُ مُجانِبًا للصَّواب. انظر مُلحق هذا الفصل.

169- نجد الملخَّصَ الأوفَى لمحتوياتِها في Burnett 2001a ("Liber Antimaquis").

170- Ġāyat al-h akīm 225.8–17

171- ربما لا نُجانِبُ الصوابَ إذا رأينا هذه المصادِرَ منتميةً إلى نوعية الرسائل المسيحية المضادَّة للوثنية التي تصفها (إيَرپا Hjärpe) في مرجعيَّتِها للروايات التي تصف الديانة الحرّانية.

الذين خدَمُوا الخُلفاءَ العبّاسِيِّينَ الأوائلَ في بَغداد[172]. على صَعيدٍ آخَر، كَتَبَ (پنغري): "إنه لَمِن المُغرِي أن نُفَكِّرَ أنَّ صابئيًّا حَرَّانِيًّا هُو مَن لَفَّقَ الرسائلَ الهرمسيةَ المُتَقَنِّعَةَ في صُورَةِ خِطاباتٍ مِن أرسطو إلى الإسكندرِ، بعدَ أن أعلنَت هذه الطائفةُ هِرمِسَ نبيًّا لها. لكن يُمكِنُ بالطَّبعِ أن يَكُونوا قد لفَّقُوا بعضَها قبلَ هذا التاريخِ ونَسَبُوا مع ذلك تعاليمَهم إلى هِرمِس. تَحتاجُ مُحتَوَيَاتُ هذه الرسائلِ وظُروفُ تأليفِها فَحصًا شاملاً على أيةِ حال»[173]. مازِلْنا لا نستطيعُ التأكُّدَ مِمّا إذا كان صابئةُ حَرّانَ النّازِحُون إلى بغدادَ قد أسهَمُوا بأيِّ شيءٍ مِن هذا التُّراث. وذلك أنّه كما أوضَحنا آنِفًا: كلمةُ (صابئيٌّ) أصبحَت تعني في ذلك العصرِ (وثنيًّا) لا أكثَرَ ولا أقلَّ، أي مُنتَمِيًا إلى الدِّينِ البُدائيِّ كما تَصَوَّرَه عُلماءُ العَرَبِ في بداياتِ القَرنِ العاشِرِ أو بَعدَه، وربّما لا تَعدو الطقوسُ النجميةُ المَذكورةُ كَونَها مُحاولةَ مؤلِّفٍ إدراكَ أو إعادةَ خَلقِ ما كانَت عليه تلكَ الديانةُ الوثنيةُ في الحقيقة. ولا يُشتَرَطُ أن يكونَ المؤلِّفُ حَرّانِيًّا لِكَي يُبدِيَ اهتمامًا بطُقوسٍ وثنيّة. ويتَّضِحُ هذا جَلِيًّا مِن خِلالِ كتابِ الكِندِيِّ (الأشِعّة De Radiis) وهو عَمَلٌ يشرَحُ السِّحرَ الطقسِيَّ باصطلاحاتٍ فَلسَفِيّة، فلم يَكُن الكِندِيُّ حرّانيًّا لكنّه أبدَى ذلك الاهتمام. لِذا جازَ لنا أن نَظُنَّ أنَّ آخرينَ مِن غيرِ الحَرّانيين قد كتَبُوا هذه الأعمالَ في محاولةٍ لاختراعِ نظامٍ وثنيٍّ (صابئيّ). بعِبارَةٍ أخرى، ربما تحوَّلَت هذه (الصابئيّةُ) بالنسبةِ لعُلَماءِ العَرَبِ إلى مُجَرَّدِ تَجرِبَةٍ بَحثِيَّةٍ، أو حتى مُجَرَّدِ نَزوَةٍ تَخُصُّ القَرنَينِ التاسعَ والعاشِرَ، يَربِطُون عَبرَها عناصِرَ مختلفةً في مُحاوَلَةٍ لإعادةِ بناءِ النظامِ الفكريِّ الوثنيِّ كما لو كان قد بُعِثَ حَيًّا واكتسَبَ أهمِّيَّةً جديدةً وقد أعطاهُ القرآنُ اسمًا أكسبَه شَرعِيَّةً. ففي زمانٍ ومكانٍ تمَتَّعَ فيهِما وثنيُّون قُدماءُ كسُقراطَ وإبقراطَ وأرسطو بالمنزلةِ الأرفعِ باعتبارِهم سادَةَ الحَقيقةِ المُتَوَصَّلِ إليها بالعَقلِ، بينما الجَدَلُ اللاهوتِيُّ والجدلُ بين المَذاهِبِ يَحتَلُّ مقدمةَ اهتماماتِ العُلَماءِ في كُلِّ الحُقولِ المَعرِفِيَّةِ، سَيَكُونُ أمرًا بالغَ الغرابةِ ألاّ يُحاوِلَ أحدٌ استِكْناهَ دِيانَةِ الفَلاسِفَةِ القُدامَى[174]. وتَدَّعِي الهرمتيكا العربيةُ

172- Burnett 1986: 87

173- Pingree 2002: 31. كما يقدِّمُ (برنت Burnett 2007) شاهدًا على أنَّ (ثابت بن قرّة) استخدمَ طلاسِمَ كتلك الموصوفةِ في الهرمتيكا المنسوبةِ زيفًا إلى أرسطو.

174- نَجِدُ ظرفًا موازيًا لهذا لدى سَحَرةِ أورُبّا عصر النهضة، وصفَه (يِاتس Yates 1964) الذي اعتقدَ أنهم كانوا

التي تَنخَرِطُ في شَرحِ الطِّلاسِمِ والسِّحرِ النَّجمِيِّ أنَّ أرسطو نفسَه - أرفعَ هؤلاء الفلاسفة القُدامَى مَنزِلَةً - قد نَقَلَها مِن كُتُبٍ قديمة. إلى الآنَ، يبدو أنَّه على مَصادِرِ فَهمِ العُلَماء العَرَبِ الكلاسيكيِّينَ لِلوَثَنِيَّةِ - ولإحياءِ بَعضِ المُسلِمِينَ الوثنية جُزئِيًّا في صُورَةِ الدِّيانة الصابئيَّةِ - أن تنتظِرَ بَحثًا مُنفَصِلاً أقرَبَ إلى الاكتِمال. وعلى أيةِ حالٍ، نحنُ متروكون هُنا دُونَ تراثٍ مِنَ الكُتُبِ الهرمسيةِ قَطعِيِّ الثُّبوتِ بصِفَتِه حَرّانِيَّ المَنشَأ. لِذا، لا نَجِدُ ما يُسَوِّغُ اعتبارَ الحَرّانِيِّينَ هِرمِسِيِّين.

5.3 نهايةُ صابئةِ حَرّان:

على أيةِ محاولةٍ تَبتَغي مَوضَعَةَ الإرثِ الهرمسيِّ ذي النشأةِ الحرّانيَّةِ المزعومةِ أن تأخذ بعينِ الاعتبارِ تاريخَ الجماعةِ الدينيةِ الحرّانية. فبينما رَكَّزَ المؤرِّخُون بعامَّةٍ على بقاء واستمرار وثنيِّي حَرّانَ إلى القرنين التاسع والعاشر، لم يَحظَ تاريخُهم خِلالَ هذين القرنين واضمحلالُهم النهائيُّ من النِّقاشِ إلاّ بِأَقَلِّهِ منذُ (خفولزون)[175]. وبَعدُ، فإنَّ أيةَ كتابات صابئيةٍ حرانيةٍ عربيةٍ مُفترَضَةٍ، سواءٌ كانت هرمسيةً أو غيرَ ذلك، قد أُلِّفَت أو تُرجِمَت بالتأكيدِ وصابئةُ حَرّان مازالوا موجودين. ولتأسيسِ إطارٍ تأريخيٍّ لأي نقاشٍ مُعتَزَمٍ في المستقبَل - كما في البند 3.5 من الفصل الخامس حيثُ نستأنِفُ هذا الموضوع - علينا أن نحدِّدَ بالضبطِ متى وتحتَ أيةِ ظروفٍ ازدهرَت ديانةُ صابئةِ حرّانَ ثُمَّ اختفَت.

كانت هناك حتمًا ضُغوطٌ اجتماعيةٌ قويةٌ على صابئةِ حرّانَ حتى يُمتَصُّوا بين كُلٍّ مِن المسيحيين والمسلمين، وربما شَعَرُوا بذروة هذه الضغوط حين هَجَر صابئةُ الشام مجتمعاتِهم، أو حين اضطُرُّوا للتعامُل مع غيرِ الصابئةِ في النزاعات القضائية. ومن الوجاهةِ بمكانٍ أن نفترِضَ أنَّ أعدادَهم تناقصَت ببطءٍ بالنسبَةِ إلى إجماليِّ السُّكّان كما حدث للجماعات الأخرى غير المسلمة في المنطقة ابتداءً من القرن الثامن، كاليهود والمسيحيين والمجوس. وكلما تقلصّت الجماعةُ كلما أصبحَت أقلَّ حصانةً، وقد كان

يستعيدُون الديانةَ الأولى في شكل الهرمتيكا والقَبّالاه في عصرٍ نُشِرَت فيه النُّصوصُ القديمةُ وانكَبَّ العلماء على دراستِها من جديدٍ بأعدادٍ غفيرة. عن منزلة فلاسفة اليونان في هذا العصر، انظر الفقرة 3.1 من الفصل الأول وانظر: Gutas 1998.

175- Chwolsohn 1856: 1.657-676; Tardieu 1986: 11-12

[...]ـة حرّان بالتأكيدِ هم الجماعة الأصغر. وباستيطانِهم مراكزَ حَضَرِيَّةً مهمةً كحرّان [...]ـداد، ربما كانوا أوضحَ في أعيُنِ المسلمين والمسيحيين من وثنيي الرِّيف.

[...]ـعد المأمون الذي يُحكَى أنَّ تهديدَه وجودَهم دفعَهم إلى ادِّعاءِ أنَّهم الصابئةُ [...]ـكورون في القرآنِ ومِن ثَمَّ فهم جماعةٌ شرعيةٌ، يأتينا أولُ مؤشِّرٍ على أنَّ وضعَهم كان [...]ـكاليًا في التعامل مع المسلمين مِن تقريرٍ حول حياةِ (سِنان بن ثابتٍ بن قُرَّة) بعد [...] من تهديد المأمون[176]. كان (سِنانُ) طبيبَ ثلاثةِ خُلفاءَ مُتَعَاقِبين: المُقتدِر (حكمَ [...] 908 و932م) حيث وصلَ في عهدِه إلى أن أصبحَ رئيسَ أطبّاء الخليفة، والقاهر [...] 932- 934م) والراضي (940-934م). يُحكَى أنَّ (القاهر) خلالَ حُكمِه القصير سيِّءِ [...]ـمعةِ حثَّ (سِنانَ) على اعتناقِ الإسلام. فرفضَ (سنان) تكرارًا "فامتنعَ امتناعًا كثيرًا". [...] إنَّ الخليفةَ أرهَبَه، فخافَ (سِنانُ) وتحوَّلَ بالفعل إلى الإسلام. لكنَّه هربَ إلى خُراسانَ [...]ـفًا من المزيد من التهديدات، ليعودَ إلى بغداد بعد ذلك، ربَّما فقط بعد عزل (القاهر). [...] ذِكرُ (القاهر) لوحشيَّتِه وسلوكِه الانتقاميِّ، ولم يَكُ (سِنانُ) ضحيَّتَه الوحيدة. فحتى [...]ـرُهُ (ابنُ مُقلَةَ) شعرَ بأنه مُضطَرٌّ للهروبِ من البلاط، ليَحُثَّ كتيبةً تركيةً فيما بعدُ [...] عَزلِ (القاهر). وقد سُجِنَ (القاهرُ) وسُمِلَت عينُه بعد ذلك خلالَ وقتٍ قصير[177].

[...]ـروِي الفُقَهاءُ المُسلِمون حِكايةً تُضَخِّمُ سِياقَ هذه الحادثةِ مع (سِنان)[178]. ذهبَ [...]ـليفةُ (القاهرُ) عام 933م إلى الفَقِيهِ الشافعيِّ (أبي سَعيدٍ الإِصْطَخرِيِّ) -المُتَوَفَّى عام [...]94م- وليِّ الحِسبَةِ في بغدادَ آنَذاكَ، وسألَه فتوَى مبنيَّةً على مصادرِ التشريع الإسلامي، [...] مَوقِفِ الصّابئة[179]. وأفتى الإصطَخرِيُّ بوُجوبِ قَتلِ الصابئةِ لاختلافِهم الواضحِ عن

---

[176]- كُتِبَ التقريرُ في خلالِ نصف قرنٍ من موت سِنان. Fihrist 359.28–360.1 = Ibn al-Qifṭı 190.13–16

[177]- D. Sourdel, "al-Qāhir," EI2 4.423b–424a

[178]- النووي an-Nawawı- (d. 1277) 1977, 2.239.3–5. قارن: Chwolsohn 1856: 2.541. وحسبَ [...]ـسينيون Massignon (1950: 651–652) فإن الحادثة موصوفةٌ في الكتابِ الفَلَكي (الجامع الشاهي) للسِّجزي، [...] لا يذكر أيَّ مخطوطٍ ولا عنوانَ فقرةٍ ولا رقم ملزمةٍ، فلم أستطع التَّحَقُّقَ مِن زَعمِه. كذا يُورِدُ (خفولزون Chwolsohn (2.5[...])) تقريرًا مشابهًا من (أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي) يقولُ فيه [...] الإصطخري) أعلنَ كُفرَهم لاعتقادِهم في تأثيرِ النُّجوم وفعاليَّتِها. ويَذكُرُ الفتوى كُلٌّ مِن (المَحَلِّي) و(زين الدِّين [...] يحيى زكريا بن محمد الأنصاري). (Chwolsohn 1956: 2.579 and 2.582)

[179]- وليُّ الحسبة أو المُحتَسِب هو موظَّفٌ مسئولٌ عن تنظيم الأسواق والحياةِ العامَّةِ حسبَ أخلاقيات التشريع الإسلامي.

اليَهُودِ والنصارى وعِبادَتِهم الكواكِب. لكنَّ (القاهِرَ) لم يَلبَثْ أن أسقَطَ الأمرَ إثرَ تلقِّيه مالاً كثيراً مِن الصّابئة. ومِن الوَجاهَةِ بمَكانٍ أن نَفتَرِضَ أنَّ ضغطَ الخليفةِ على (سِنانَ بنِ ثابتٍ) لِيَعتَنِقَ الإسلامَ وهُروبَ (سِنانَ) بَعدَ ذلك مرتبطان بهذا الحَدَث. بَيدَ أنَّه مِن الواضِحِ أنَّ تهديداتِ القاهر كانت قصيرةَ الأجَل، إذ إنَّ الصابئةَ استمرُّوا في بغداد أجيالاً بعد ذلك، ولَمَعَ منهم كثيرون في البلاط. لِذا لم يتصاعَد هذا التهديدُ إلى درجةِ تحوُّلٍ عامٍّ جديدٍ في السياسة إلى اضطهاد صابئةِ حرّان، بل كان بالأحرى خُطَّةً من القاهر لجمع المال، ورُبَّما هَدَفَت كذلك إلى كسب تأييدِ جماعةٍ دينيةٍ بعينِها على حسابِ جماعةٍ أخرى صغيرةٍ غير حصينة.

وبعدُ، فقد ظلَّت فَتوَى (الإصطخريِّ) ضدَّ الصابئةِ قُرونًا تطاولَت حتى بعد فَناءِ صابئةِ حرّان. وربّما استمرَّ بعضُ المسلمين يَجِدُون مُسَوِّغًا لإساءةِ مُعامَلَةِ الصابئة خلالَ ذلك. وثَمَّ مؤشِّرٌ على مُناخٍ عامٍّ يَسودُه التربُّص، نجدُهُ كامنًا في مرسومٍ للخليفة (الطائع) (ح. 991-974م) بعد تلك الحادثةِ بعُقودٍ، يَضمَنُ حقوقَ وحمايةَ الذِّمِّيِّين - أي غير المسلمين المُعتَرَف بشرعية جماعاتِهم، والذين يدفعون ضريبةَ الرأس - يَضمَنُها لصابئةِ حرّانَ والرَّقَّةِ وديارِ مُضَر (الأخيرتان مدينةٌ قُربَ حرّانَ والمنطقةُ حولها) والمرسومُ مُوَجَّهٌ لمُوَظَّفِي الحُكومةِ، يُذَكِّرُونَ فيه بوُجوبِ إعفاءِ الصابئةِ من أيِّ أذى واستبقائِهم مواريثَهم، وتمتُّعِهم بالحرِّيَّةِ في حُضُورِ أماكنِ عبادتِهم والقيامِ بما تتطلَّبه تقاليدُهم الدينية. يُوحِي وجودُ هذه الوثيقةِ بمعاناةِ الصابئةِ بعضَ التَّعَسُّفِ على أيدي الموظَّفين وغيرِهم في مُنتَصَفِ القَرنِ العاشر، وربّما يكونُ ذلك الصِّنفَ مِن إساءةِ المُعامَلَة المُتَوَقَّعَ تِجاهَ جماعةٍ ذاتِ وضعٍ هامشِيٍّ كأَقَلِّيَّةٍ مُتنازَعٍ على شَرعِيَّتِها[180]. ولو صَحَّ أنَّ الأُمورَ التي عالَجَها المرسومُ تمثِّلُ مؤشِّراتٍ حقيقيةً، فإنَّ هذا يَعني أنَّ الصابئة في حرّانَ وحولَها كانوا أحيانًا على الأقلِّ يُحرَمُون مَواريثَهم ويُتَدَخَّلُ في شُئونهم ورُبَّما يَصِلُ الأمرُ إلى التَّعَدِّي عليهم خِلالَ أسفارِهم ويُمنَعُون مِن استخدام معابِدهم وأماكنِهم المُقَدَّسَة. وكان الأمرُ بحاجةٍ إلى مرسومٍ رسميٍّ لِضَمانِ أمانِهم. لكنَّ حقيقةَ أنَّ الخليفةَ نفسَه أصدرَ هذا المرسومَ تُبَيِّنُ أنَّه كان مُنتَظَرًا من كُلِّ المسلمين أن

180- أستخدم اصطلاحَ (أقلِّيَة) هنا بتحفُّظاتٍ، إذ إنني لا أرجو أن أَنقُلَ إلى القارئِ كُلَّ متعلِّقاتِ استخدامه الحديث. فأنا أُشيرُ أساسًا إلى أعدادِهم الأقلِّ واختلافاتِهم البَيِّنَةِ عَمَّن حولَهم.

يتسامَحوا مع الصابئة، والحَقُّ أنَّ هذا مذكورٌ مُباشَرَةً في النَّص[181].

...فيَ المرسومُ في الرسائلِ المجموعةِ لأبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي (ت. 994م)، وهو حفيدُ (سِنان بن ثابت)، كما أنه كان كبيرَ الوُزَراءِ في بغدادَ في أوقاتٍ مُتفرِّقةٍ من حياتِه، فكتبَ هذا المرسومَ بنفسِه باسمِ الخليفة. وثَمَّ طُرَفٌ شَتَّى تُشيرُ إلى مُناخِ المَوَدَّةِ الذي عاشَ وعَمِلَ فيه صابئةُ حرّانَ بين المسلمين في بلاطِ الخليفة. رُبَّما يرجِعُ هذا إلى أنَّ الصابئةَ هناك تأقلَمُوا مع العاداتِ المحيطةِ بهم، وعَمِلُوا على إخفاءِ اختلافاتِهم عن غيرِهم. فعلى سَبيلِ المِثالِ، عن (أبي إسحاقَ الصابي) هذا نَقرأُ: "كان حَسَنَ العِشرَةِ للمسلمين، وكان يقدِّمُ أجَلَّ الخِدماتِ لعِليَةِ القوم، وكان يصومُ رمضانَ موافقةً للمسلمين، وكان يحفظُ القرآنَ حفظًا يَدورُ على لسانِه وبرهانُ ذلك في رسائلِه"[182] *.

ومن المحتمَل أنَّ نجاحَ الصابئةِ في بغدادَ، وكذلك نفوذَ أبي إسحاقَ الصابي في حالةِ المَرسُومِ المذكورِ آنِفًا، كانا أمرَين مِحوَرِيَّين في ضَمانِ حُقوقِ الصابئةِ في الشامِ، في حرّانَ وحولَها.

وفي الأعَمِّ الأغلَب، رأى المؤلفون العربُ اللاحقون صابئةَ بغدادَ جَديرينَ بالالتفاتِ لمنجزاتِهم الأدبيةِ أو العِلمِيَّةِ، عادةً في تناوُلِهم سِيَرَهم وأعمالَهم، أمّا ديانتُهم الغريبةُ فلم تَحظَ إلاّ بأقَلِّ القليلِ من الاهتمامِ العابرِ، وهو بالتأكيدِ ليس أكثرَ ممّا في حالةِ العلماءِ اليَهودِ أو المَسيحِيِّين الذين يَعمَلُون بالعربية. والاستثناءُ من هذا التعميمِ هو مؤرِّخو البِدَعِ واللاهوتيُّون المُتَكَلِّمون الذين مَثَّلَت تعاليمُ الصابئةِ بالنسبةِ لهم صُعوبةً، وقدَّموا لنا رواياتٍ عن الصابئيّةِ مِن وِجهَةِ نظرِ دينِهم[183]. وحتى هنا لا يتناوَلون صابئةً أفرادًا بأسمائِهم، وإنَّما يَقصُرُونَ نقاشَهم على المشكلاتِ اللاهوتيةِ للصابئيَّةِ كما بيَّنوها. رَغمَ ذلك فإنَّ اللونَ الصابئيَّ مِنَ الوثنيَّةِ في ذلك التعديلِ المتأخِّرِ الذي لَحِقَهُ،

181- استنسخَها (خفولزون Chwolsohn 1856: 2.537–538). وقد أوضحَ -De Goeje and Houtsma 1888-1907: 1.186 أنَّ هذا المرسومَ يَقَعُ ضمنَ الجزء من خطاباتِ إبراهيم المُعَنوَن «ما نُفِذَ إلى العُمّالِ والمُتَصَرِّفينَ والنواحي». للمزيد عن خطابات (أبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي)، انظر Hachmeier 2002 حيث يَرِدُ الخطابُ مَحَلُّ النّقاشِ no. 319—pp. 248 and 269 لكنَّه غيرُ مُحَقَّق.

182- aT-§a<ālibı- 2.241.20–242-1. الثعالبي.

* تصرَّفتُ بعض التصرُّف في ترجمة النص الإنجليزي هنا، إذ إنَّ المؤلِّفَ لم يُورِد النصَّ العربيَّ الأصليَّ الذي قالَه الثعالبيُّ، وإن كانت فَحوَى الجُملة شديدةَ الذُّيوع بين المهتمِّين بأدب أبي إسحاق الصابي.

183- يظَلُّ تحليلُ (إيربا Hjärpe 1972) لهذه التناوُلاتِ هو الأكثر تطوُّرًا واكتمالا. انظر الفقرة 1.3 من هذا الفصل.

وكما فُهِمَ بشُرُوطِ العَصرِ التي شَرَحناها آنِفًا، يَبدُو أنه كان يُمَثِّلُ دِينًا مقبولاً لدى البلاطِ في القرنِ العاشر، حتى لو كان هناك بعضُ الجَشِعِينَ الذين تَحَيَّنُوا الفُرَصَ لتحقيقِ مطامِعِهم الشخصيةِ بإحداثِ الاضطراباتِ للصابئةِ باسمِ الدِّين، كما رأينا في حالة فتوى (الإصطَخرِيِّ) واضطهادِ (القاهر) قَصيرِ الأجَل.

ثَمَّ قصيدةٌ باقيةٌ لأبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي تُناقِشُ وَضعَ الصابئةِ مِن طرفٍ خَفِيّ[184]. القصيدةُ غَزَلِيَّةٌ، موجَّهَةٌ إلى امرأةٍ شابَّة:

«كُلُّ الوَرَى مِن مُسلِمٍ ومُعاهَدِ[185] ... للدِّينِ مِنهُ فِيكِ أعدَلُ شَاهِدِ
فإذا رآكِ المُسلِمُونَ تَيَقَّنُوا ... حُورَ الجِنانِ لَدَى النَّعِيمِ الخَالِدِ
وإذا رأى مِنكِ النَّصارَى ظَبيَةً ... تَعطُو بِبَدرٍ فوقَ غُصنٍ مائِدِ[186]
أثنَوا على تَثلِيثِهم وَاسْتَشهَدُوا ... بِكِ إذ جَمَعتِ ثلاثةً في وَاحِدِ[187]
وإذا اليَهُودُ رَأَوْا جَبينَكِ لامِعًا ... قالُوا لِدافِعِ دِينِهِم والجاحِدِ
هذا سَنا الرَّحمَنِ حِينَ أبانَهُ ... لِكَلِيمِهِ مُوسَى النَّبِيِّ العابِدِ
وَيَرَى المَجُوسُ ضِياءَ وَجهِكِ فَوقَهُ ... مُسْوَدُّ فَرعٍ كالظَّلامِ الرَّاكِدِ
فَتَقُومُ بَينَ ظَلامِ ذَاكَ ونُورِ ذا ... حُجَجٌ أَعَدُّوها لِكُلِّ مُعانِدِ
أَصبَحتِ شَمسَهُمُ فَكَم لَكِ فِيهِمُ ... مِن رَاكِعٍ عِندَ الظَّلامِ وَسَاجِدِ
وَالصَّابِئُونَ يَرَونَ أَنَّكِ فَردَةٌ ... فِي الحُسْنِ إقرارًا لِفَردٍ مَاجِدِ
كَالزُّهْرَةِ الزَّهراءِ أنتِ لديهِمُ ... مَسعُودَةٌ بالمُشتَرِي وَعُطَارِدِ
فَعَلَى يَدَيكِ جَمِيعُهُمْ مُسْتَبْصِرٌ ... فِي الدِّينِ مِن غَاوِي السَّبِيلِ وَرَاشِدِ
أَصْلَحتِهِمْ وَقَتَلتِنِي فَتَرَكتِنِي ... مِن بَينِهِمْ أَسعَى بِدِينٍ فَاسِدِ»

184- الثعالبي في يتيمة الدهر aT-§a<ālibı-, Yatīmat ad-dahr, 2.259.7–19. ويُورِدُ (خفولزون Chwolsohn 1856: 2.540) أبياتَها الثلاثةَ المتعلقة بالصابئة.

185- (مُعاهَد) مرادفةٌ لـ(ذِمِّيّ). قارن: Lane 1863–1893: 5.2184a.

186- في هذا البيت استعاراتٌ متعددة. (ughly, “metaphor;” see S. A. Bonebakker, “Isti<āra,” EI2, 4.248b–252b). فالظبية تمثل المحبوبة في الشعر العربي القديم، ووجهها القمرالمكتمل، والغُصنُ قوامُها المُهفهف

187- يشير هذا البيت كذلك إلى الصور الثلاث الواردة في البيت السابق: الظبية والقمر والغصن.

في القصيدة يخاطبُ (أبو إسحاق) محبوبةً جميلةً بطريقةٍ عابثةٍ كما لو كانت الرَّبَّ، أتباعُ الطوائفِ المُختَلِفَةِ يُعجَبُون بمَحاسِنِها المختلفةِ اختلافَ عقائدِهم، والتراسُلُ يبدو موفقًا بَينَ صُورَتِها والعقيدةِ المُشارِ إليها: فالمَجُوسُ يعبُدون التمايُزَ الصارخَ بين شَعرِها الفاحمِ السَّوادِ وبَياض بشرتِها، كالمَبدَأين الزُّرادُشتِيَّين لِلنُّورِ والظُّلمَةِ الأَصلِيَّين. واليَهُودُ يَرَونَ نُورَ الله في جبينِها الوضَّاءِ، كالنَّارِ التي رآها مُوسَى على طُورِ سيناء. ورأى المُسلِمون فيها حُورَ الجَنَّةِ المَوعُوداتِ. وهيَ للصابئةِ كالكَوكَبِ المُضيءِ الزُّهرَة أوانَ اكتمالِ إشراقِها. وكما في قصيدةٍ غزَلِيَّةٍ تقليديةٍ، يشكو الشاعرُ في النهايةِ ما فعَلت به المحبوبةُ، وهي في حالتِنا هذه قد تركَته يَسعَى بدِينٍ فاسِدٍ، ما يَعني أنه يَعبُدُها هِيَ في اشتياقِه. وإذا ما تَركنا المَدلُولَ المُرتَبِطَ بالنَّوعِ الأدبيِّ جانبًا، فإننا نَجِدُ في هذه القصيدةِ أفكارًا عديدةً حول الدِّينِ وموقِفِ الصابئةِ: أنَّ الأُلوهةَ واحدةٌ على الحقيقةِ، يُحِبُّها الجميعُ، لكنَّها تَجلَّى لهم بِصُوَرٍ مختلفة، ويُعجَبون بها بطُرُقٍ مُختَلِفَةٍ تَبَعًا لزاويةِ رؤيتِهم لها، وأنَّ الديانةَ الصابئيةَ الحرّانيةَ ما هِيَ إلاّ زاويةٌ مَشروعةٌ أخرى للرؤيةِ، تُضارِعُ الدياناتِ الأربعَ الأخرى الكبرى كما تَزعُمُ القصيدةُ، كما تُنافِحُ عن شَرعِيَّةِ مَوقِفِ الصّابئةِ بتأكيدِ مماثلتِهم لأهلِ الذِّمَّةِ في البَيتِ الأوَّل. إضافةً إلى هذا، يَظهَرُ الصّابئةُ باعتبارِهم مُوَحِّدِينَ دونَ شَكٍّ، فالنَّصارى لديهم الثالوثُ والمَجُوسُ عِندَهم المَبدآن، بينما يرى الصابئةُ اللهَ واحدا. في الوقتِ ذاتِه يتأكدُ في الأبياتِ شيءٌ من الطبيعةِ النجميةِ لديانة الصابئةِ في بغدادَ بكلماتِ صابئيِّ القرن العاشرِ هذا، رغمَ أنَّ صوتَه الشِّعرِيَ هنا هو صوتُ عاشقٍ يلتهبه الشوقُ، لا صوتُ صابئيٍّ مِن حيثُ هو كذلك. والقصيدةُ تَشِي بأنَّ الرواياتِ التي تَصِفُ ديانةَ صابئةِ حرّانَ باعتبارِها عِبادةً للنُّجوم لا تَخلو مِن صِدقٍ، وليسَت مَحضَ اختلاقٍ نابِعٍ من تَعَصُّبِ أصحابِها، على الأقلِّ إذا ما تَعَلَّقَ الأمرُ بالصابئةِ في بغداد[188].

آخِرُ أتباع الديانة الصابئية الحرّانية المَعرُوفين بالاسمِ هو (هلالُ بنُ المُحَسِّن) –ت. 1056م- حفيدُ أبي إسحاق الصابي، وقد كان هو الآخَرُ مِن رِجالِ البَلاطِ اللامِعِين، لكنَّ عصرَه كان عصر ضَياعِ الأقاليمِ والقُوَّةِ من أيدي الخلفاء العباسيِّين لمَصلَحَةِ قادة الجيوش والأُمراءِ والسلاطينِ فضلاً عن الخلافةِ الفاطميةِ المُضادَّةِ في مِصر. تقولُ المَصادِرُ إنَّ

188- يعتبِرُ (إيربا Hjärpe 1972: 43–49) عبادةَ الصابئةِ للنجومِ مجرَّد خيالٍ نَما بين دَفَّاتِ الكُتبِ المسيحيةِ المُضادةِ للوثنية.

(هلالاً) اعتنقَ الإسلامَ بِمَحضِ إرادَتِه. وحسبَ الرِّوايةِ الأوفَرِ حَظًّا من التّفاصيلِ، يَسُوقُ الرّاوِي الذي تفصِلُهُ عن (هلالٍ) ثلاثُ دَرَجاتِ قرابةٍ حديثًا لـ(هلالٍ) عن نفسِه، يَزعُمُ فيه أنه رأى عِدَّةَ رُؤًى مؤثِّرةٍ، بدأت عام 1009/1008م، بِمنامٍ رَجَاهُ فيه النبيُّ محمدٌ -صلى الله عليه وسلَّمَ- أن يَعتَنِقَ الإسلام. وبعدَ وفاةِ أبيهِ (المُحَسِّنِ) عام 1010م، الذي ظَلَّ صابئيًّا إلى النهايةِ، استَدَلَّ (هلالٌ) بِرُؤاهُ واعتنقَ الإسلامَ أخيرًا عام 1012م. وقد سُرَّ المَلِكُ كما فُوجِئَ لهذا الأمر (ربما يكونُ الأميرَ البويهيَّ بهاءَ الدَّولة)، فعرضَ عليه هَدِيَّةً بهذه المناسبةِ، لكنَّ (هلالاً) رفضَها قائلاً إنه لا يريدُ لهذا الحَدَثِ أن يختلطَ بأُمورِ الدُّنيا وسَمَّى وَلَدَه التاليَ (مُحَمَّدا)[189]. استمرَّت عائلتُهم مُزدَهِرَةً بعدَ ذلك في بَغدادَ، وربما تحوَّلَ بقيَّتُهم إلى الإسلامِ خلالَ الجيلِ التالي. بعد ذلك لا نَسمَعُ بصابئيٍّ آخَرَ بينهم.

قِلَّةٌ مِن خَلَفِه المُسلِمينَ اللاحِقِين مَذكُورَةٌ في مَؤَلَّفاتِ السِّيَرِ العربيةِ، آخِرُهم ابنُ حفيدِ حفيدِه (محمد) (ت. 1212م)[190]. وبحُلُولِ عَصرِ هؤلاءِ الأحفادِ المُتأخِّرينَ كان سَلَفُهم مِن الوثنيين قد أصبحوا غيرَ مُناسِبين للمَرحَلَةِ، وهكذا انتهى صابئةُ بغدادَ في بداياتِ القَرنِ الحادي عَشَرَ. وفي نفسِ الفترةِ أصدَرَ الفقيهُ (أبو الحسين أحمد المحاميلي) (ت. 1024م) فَتوَى أُخرَى ضِدَّ الصابئةِ، لكنَّ طبيعتَها وفَحواها وظُروفَها مَجهولةٌ بالنسبةِ لنا[191]. بَيدَ أنَّها رُبَّما جَدَّدَت رأيَ (الإصطخريِّ) حيثُ استمرَّ عددُ الصابئةِ في التناقصِ.

في حرّان نفسِها بَقِيَ الصابئةُ خلالَ ظروفٍ سياسيةٍ مختلفةٍ تمامًا، فقد قُسِّمَت الشامُ خلالَ أواخرِ القرن العاشرِ والحادي عشر الميلاديَّين بين عِدَّة حُكّامٍ مستقِلِّينَ تحت تهديدِ غزواتِ البيزنطيين وخلفاء مصر الفاطميين، بينما فَقَدَ الأُمراءُ البويهيُّون الذين يَحكُمُون باسمِ الخلفاء العباسيين السيطرةَ المباشِرةَ على المنطقة. وقد جَنَّد الولاةُ العباسيون والأمراءُ الحمدانيون ذَوُو الأصول البدويَّةِ بدوَ الشامَ الرُّعاةَ للدفاعِ العسكريِّ ضدَّ هذه الهجماتِ الخارجيةِ، لكنَّ القادةَ البَدوَ كوَّنُوا دُوَيلاتٍ صغيرةً طالبَت بالحُكم التي

189- رواه ابن الجوزي في (المنتظَم في تاريخ الأمَم) Ibn al-G˘ awzı-, Muntaz am 8.177–179 وياقوت في الإرشاد Yāqu- t (Iršād 7.255.14–15) يُوردُ روايةً مختلفةً قليلا: «كان صابئيًا واعتنق الإسلام في نهايةِ حياته وحَسُنَ إسلامُه».

190- F. de Blois, "S ābi>," EI2 8.672a–675a

191- Chwolsohn 1856: 1.224–225 and 2.582

قطعٍ صغيرةٍ نسبيًّا من إقليم الشام. وكان بَنُو نُمَيرٍ فرعًا من خمسةِ فروعٍ شاميَّةٍ لقبيلةِ
قيس)، وحين طَرَدَ أقرباؤهم (بَنُو عُقَيلٍ) الحمدانيين من الجزيرةِ سنة 990م، جعلَ
القائدُ النُّمَيرِيُّ (وَثَّابٌ) نفسَه أميرًا مستقِلاً، واتَّخَذَ حَرَّانَ قاعدةً لسُلطانِه. مَثَّلَت سُلالَةُ
وثَّابٍ) إحدى أقَلِّ دُوَيلاتِ الشَّامِ أهمِّيَّةً في تلك الفترةِ، لكنَّهم احتَفَظُوا بسُلطانِهم في
حرَّان، ونَجَحُوا في أحايِينَ في بَسطِ نُفوذِهم على مُدُنٍ مُجاوِرَةٍ كالرُّها والرَّقَّة وسَرُوجٍ لما
يقرُبُ مِن قَرن[192]. ويبدو مصيرُ صابئةِ حرّانَ مرتبطًا بهذه الدُّوَيلَةِ النُّمَيريَّة.

تعرَّضَ الصابئةُ مع بقية سُكَّان حَرَّان للخطر عام 1031م حين تنازَلَ خُلَفاءُ (وَثَّابٍ)
النُّميريُّ عن الرُّها لقُوّات القائد البيزنطيِّ جيورجيوس مانياكس Georgios Maniakes.
وقد رَدَّ تحالُفٌ كبيرٌ من الحُكّام المسلمين للمُدُن الشاميَّةِ بحِصارٍ مُشتَرَكٍ للبيزنطيين في
الرُّها لَم يُسفِر عن شيءٍ ذي بال[193]. في نَفسِ التَّوقِيتِ – ورُبَما حَدَثَ هذا بَينَما النُّمَيريُّون
مشغُولُونَ مع حُلَفَائِهِم بحِصارِ الرُّها – حَدَثَت أزمةٌ سياسيةٌ في حرّان[194]. فكما يَروِي
المؤرِّخ المسيحيُّ المُعاصِرُ لتلك الأحداثِ (يَحيَى بنُ سَعيدٍ الأنطاكيُّ): "وتغلَّبَ على حَرَّانَ
بعضُ الأشرافِ[195] فاستعانُوا بأحداثِها[196] وتَقَوَّوا بهم على غَيرِهم، واستضامُوا أهلَ
المدينةِ ونَهَبُوهم وأفسَدُوا أحوالَهم وخَرَجَ أكثرُهم عنها هارِبِينَ وأَخَذُوا أيضًا مَجمَعًا
للصابئةِ وهُوَ الهَيكَلُ الذي على اسْمِ القَمَرِ، ولم يَكُنْ لهم في المَسكُونَةِ هيكَلٌ سِواهُ،
وجَعَلُوهُ مَعقِلاً وأسلَمَ كَثيرُونَ مِمَّن في حَرَّانَ مِن الصابئةِ وكانوا جماعةً وفيرةَ العدَدِ
وطائفةً منهم". لا يَخُصُّ هذا المَصدَرُ الصابئةَ باعتبارِهم ضحايا هذا الانقِلابِ، فكلُّ
الحرانيين مِن غَيرِ الجماعةِ الغاصِبَةِ كانوا في خَطَر. رَغمَ ذلك يَبدُو أنَّ كثيرًا مِن الصابئةِ

- عن النميريين انظر: Rice 1952: 74-84 and Bosworth 1996: 93.

- الرواية الأرمِنية لـ(مَتَّى الرُّهَوِيِّ Matthew of Edessa) مُفَصَّلَةٌ بما يكفي (Dostourian 1993: 53-54).

- الأحداثُ محَلُّ النِّقاش شديدةُ التعقيد. لنظرةٍ عامَّةٍ بخصوصِها، انظر: Rice 1952: 77, andW. A. Graham, "al-Ruhā," EI2 8.589a-593b (590a-).

- الأشراف بالمعنى الضيِّقِ هم من يتمتعون بمكانةٍ رفيعةٍ لانحدارِهم من نسل النبيِّ محمدٍ صلى الله عليه وسلم. انظر: C. van Arendonk and W. A. Graham, "Sharı-f," EI2 9.329b-337b. لكن ربما يشير الاصطلاحُ هنا ببساطةٍ إلى عائلات حرّانَ العريقةِ أو رُبَّما إلى حركةٍ عَلَوِيَّة.

- للمزيد عن (الأحداث) انظر: Cl. Cahen, "Ah dāth," EI2 1.256a-b. ثَمَّ تأويلٌ آخر محتمَلٌ هو أنهم أبناء القبائل التي عَلَت مَنزِلَتُها حديثا. .

شَعَرُوا بأنَّ التحوُّلَ إلى الإسلامِ يُؤَمِّنُهم بدَرَجَةٍ ما. كذلك يُشيرُ الشاهِدُ المذكورُ إلى أنَّ عدد صابئةَ حرّانَ انكمشَ كثيراً بعد هذه الحادثة، لكنَّ الصياغةَ تُوحِي بأنهم ظلُّوا موجودين كجَمَاعةٍ قليلةِ العَدَدِ، وَلَم يَنتَهُوا نهائيًا. لا يتّضِحُ لنا كيف وَصَلَ هؤلاء الأشرافُ إلى سُدّة الحُكمِ، لكن يَبدُو مؤكّدًا أن (شبيبَ بنَ وَثّاب) النُّمَيريَّ استعادَ إحكامَ قبضَةِ النُّمَيريّين على حرّانَ فيما بعد، رُبّما بعد هذا الانقلابِ بقليلٍ، حيثُ استمرَّ النُّمَيريُّون يَحكُمون المدينة حتى 1081م. كما لا يتَّضِحُ لنا ما إذا كان مَن بَقِيَ مِن الصابئةِ قد استعادوا هيكلَهم ذاك أو لا.

أمّا مَصدَرُ معلوماتِنا الأخيرُ فيُلقِي نظرتَه على القَرنِ الحادي عشر مِن مَوقِعِه اللاحِق عليه بقرنَين من الزمان. كَتَبَ (ابنُ شَدَّادٍ) (1217-1285م) وَصفًا لأبنيَةِ حَرّانَ، مُشتَمِلًا على أوصافٍ مُوجَزَةٍ لِما كان في حَوزَةِ الصابئةِ مِن قَبل. وهو يُشيرُ إشارةً خَرقاءَ إلى بَقاءِ صابئةِ حرّانَ حتى 1081م على الأقلّ. يَذكُرُ أوّلاً مَبنىً يُقالُ له (المُدَوَّر) كان قديمًا مَعبَدًا للصابئةِ وأعادَ (المَلِكُ العادِلُ) الأيُّوبِيُّ (ت. 1218م) بناءَه كقَلعَة[197]. يقولُ كذلك ابنُ (عِياذ بن غنمٍ) حين احتلَّ حرّانَ لِمَصلَحَةِ العَرَبِ في القَرنِ السّابعِ الميلاديِّ، استولَى على مَعبَدٍ عظيمٍ للصّابئةِ وحوَّلَه إلى مَسجِدِ المدينةِ الجامعِ، لكنَّه وهبَهم في مُقابِلِه مَكانًا آخَر في حرّانَ بَنَوه وظلَّ في قَبضَتِهم إلى زَمَنِ (يَحيَى بنِ الشّاطِرِ) والي حرّانَ الذي دَمّره بأمرِ (شَرَفِ الدَّولةِ مُسلِم بنِ قُرَيش)[198]. (يحيى بنُ الشاطر) هذا أنهى حُكمَ النُّمَيريّين لحَرّانَ سنة 1081م، وكان يعملُ لحسابِ (شرف الدولة مُسلِم بن قُريش العُقَيلِيِّ) الذي كان يَحظَى بتأييدِ السلاجِقةِ في ذلك الوقت. لِذا يُفتَرَضُ أنَّ هذا الموقعَ الصابئيَّ قد دُمِّر في ثمانينياتِ القرن الحادي عشر، ورُبّما كان هذا بالتحديدِ أثناءَ إخمادِ ثورةِ الحرّانيين على العُقَيليِّين التي أشعلَها نُمَيريٌّ عام 1083م[199]. يقولُ ابنُ شَدَّادٍ إنَّ هذا المكانَ ظلّ

197- يقدِّمُ (لويد وبرايس Lloyd and Brice 1955) صورًا عديدةً لأطلال القلعة ومُخَطَّطًا للمدينة.

198- Ibn Šaddād 40-42: "وجَدَّدَ جامعَها نُورُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بنُ زَنكِيٍّ وزادَ فيه وكان هيكلًا للصابئةِ عظيماً أخذه منهم (عِياذُ بنُ غَنَمٍ) لَمّا فَتَحَ حَرّانَ وعوَّضَهم عنهُ موضعًا آخَرَ عَمَرُوهُ بِحَرّانَ وكان بأيديهم إلى أن خَرَبَهُ (يحيى بنُ الشاطِرِ) مُتَوَلّي حَرّانَ مِن قِبَلِ (شرف الدولةِ مُسلِمِ بن قُرَيش)". يُورِدُ Rice 1952: 37-52 ترجمةً للفقرة كلّها وتعليقًا عليها.

199- Rice 1952: 82; G. Fehervari, "H arrān," EI2, 3.227b-230b

قبضةِ الصابئةِ إلى ذلك التاريخ، ما يَعني أنَّ عددًا من الصابئةِ كان موجودًا بالضرورةِ في ذلك الوقت.

ثم أسئلةٌ تنتظرُ الإجابةَ حول هذه التقارير. هل كان المبنى الذي ظلَّ في قبضتِهم إلى ذلك التاريخِ هو (المُدَوَّر)؟ هل كان المبنى الذي استولَى عليه الأشرافُ عام 1031م وربّما استعادَه الصابئةُ لاحِقًا هو نفس المبنى؟ أم أنهم نقلوا موقعَ عبادَتِهم إلى مكانٍ آخر بعدَ عام 1031م لِيَرَوه مُدَمَّرًا بدَورِهِ في ثمانينيات القرن الحادي عشر؟ ليس ثَمَّ ما يدعونا إلى اعتبارِ أحدِ المصدَرَين مُخطِئًا، فقد كان (يحيى الأنطاكيُّ) مُعاصِرًا للأحداثِ الأولى بينما أَجرَى (ابنُ شَدَّادٍ) فحصًا رسمِيًّا لحَرَّانَ بأمر المَلِك الناصر والي حَلَب الأيُّوبِيِّ عام 1242م، ومن المؤكَّدِ أنه عرَفَ التفاصيلَ التي يَعرِضُها علينا هنا في تلك الرِّحلة[200].

بعدُ، فالمعلوماتُ تفتقِرُ إلى الاكتمالِ الذي يُمَكِّنُنا من التعرُّفِ على تلك المواقع. وما يبقى واضِحًا هو أنَّ صابئةَ حرَّانَ مَثَّلُوا مجموعةً مُعَرَّضَةً للخَطَر في ذلك القرن الناضِحِ بالصراعاتِ في الشام، وضعفُهم هذا وصلَ إلى حُدودٍ حَرِجَةٍ في أوقاتِ الفوضى السياسية. لم يكن ما أنهى وجودَ الجماعة الصابئيَّةِ اضطِهادًا فكريًّا أو عَقَدِيًّا أثارَه (عَداءٌ مُفتَرَضٌ من المُسلمين لحُرِّيَّةِ الفكر) كما تخَيَّلَ البَعض. لكن يمكنُنا أن نستنتِجَ أنَّ قادةَ صابئةِ حرّانَ سانَدُوا النُّمَيرِيِّين الذين حمَوهم بدَورِهم، حيثُ إنَّ الصابئةَ أصبحوا في خَطَرٍ فقط حين فقد النُّمَيرِيُّون سيطرتَهم على المدينةِ كما تُشيرُ هذه التقاريرُ القليلة. وتبدو أحداثُ عام 1031م مِفصَلِيَّةً في تاريخِهم حيثُ اعتنقَت كثرةٌ كاثِرَةٌ منهم الإسلامَ ليَضمَنوا حياتَهم وممتلكاتِهم وسَطَ الأزمةِ السياسية العنيفة. ويبقى لنا أن نُخَمِّنَ إلى مَتَى ظَلَّ صابئةُ حرّانَ طائفةً بلا مكانٍ للعبادةِ بعد ثمانينيات القرن الحادي عشر، لكن لأننا لا نصطدِمُ بأيِّ ذِكرٍ لهم كجماعةٍ حيَّةٍ في وقتٍ لاحِقٍ، يبدو أننا لا نُجانِبُ الصَّوابَ إذا قلنا إنَّ الحُرُوبَ التي انتهَت بوصول السلاجقةِ إلى الشامِ كانت مِحوَرِيَّةً في التعجيلِ

200- Rice 1952: 36. يقرِّرُ الدمشقِيُّ لاحِقًا: «كانت حرَّانُ مدينةَ الصابئة. مِن مبانيهم القديمةِ ظلَّ في حوزَتِهم (المُدَوَّر) وهو الحِصنُ الذي كان مَعبدَ القمر. ظلَّ الصابئةُ هناك حتى عام 424هـ (1032/1033م) وفي تلك السنة نزع المصريُّون هذا المعبد، ولم يَبقَ للصابئةِ مَعبَدٌ آخَر. (Chwolsohn 1856: 2.412–413). مِن الواضِحِ أنَّ تقريرَ (الدمشقي) ابنٌ مُشَوَّشٌ لتقرير (يحيى الأنطاكي)، لكنَّه رُبَّما كان مُحِقًّا في افتراضِ أنَّ المَعبَدَ المُسَمَّى (المُدَوَّر) هو الذي صُودِرَ عام 1032م. وهو يعرفُ كذلك أنَّ المَغُولَ دَمَّرُوهُ لاحِقا (Chwolsohn 1856: 2.397).

بنهايةِ الجماعة الصابئيَّةِ في حرَّان. ولم يَكُن بقاءُ أو فَناءُ الصابئةِ أمرًا مهمًّا بما يَكفي لجَذبِ المَزيدِ مِن مُلاحَظاتِ المؤرِّخين، فبمَقدَمِ ثمانينيات القرن الحادي عشرَ ربما كانت جماعتُهم من الصِّغَرِ بحَيثُ تبدو مُوشِكَةً على الفَناء.

يَذكُرُ (ابنُ شَدَّاد) أنَّ (محمودَ بنَ زَنكِي) الذي بَسَطَ سُلطانَه على حرَّانَ عام 1127م أعادَ بناءَ مسجِدِها الجامِعِ ووَسَّعَه، ذاك الذي كان مَعبَدًا صابئيًّا عظيمًا أوانَ الفتح العربيِّ[201]. وحين كتبَ الرَّحَّالَةُ الأندلُسِّي (ابنُ جُبَيرٍ) سنة 1184م عن زيارتِه المبكِّرَةِ إلى حرَّانَ، وَصَفَ هذا المَسجِدَ الجامعَ بِبَعضِ التَّفصيلِ، وأبدَى إعجابَه بالأقواسِ الواسعةِ والأعمِدَةِ الرُّخاميَّةِ العاليَةِ السميكةِ حولَ قُبَّتِها، ودوَّنَ مُلاحظَتَه: "هذه القُبَّةُ مِن بُنيانِ الرُّوم"[202]، لكنَّه لا يَذكُرُ الصابئةَ أبدًا خلالَ وصفِه المدينةَ. لقد اختفَوا تماما. بالنسبةِ للمدينةِ نفسِها، أتت النهايةُ عام 1271م. بعد أن تعاقَبَت سلالاتٌ مختلفةٌ من الحُكَّامِ على حرَّانَ خلالَ عقودٍ قليلةٍ، غزاها المغولُ تحتَ إمرةِ هولاكو. وكما كتَبَ (ابنُ شدَّاد) مُعاصِرُ هذه الأحداث: "حين أدركَ التتارُ أنهم لا يستطيعون حمايةَ حرّانَ ومَن فيها نقلوا كُلَّ مَن فيها إلى (ماردين) وغيرِها. دمَّروا المسجد الجامعَ بحَرَّان، وبَنَوا أسوارًا على بواباتِ المدينةِ، وتَركُوها خاليَةً إلا مِنَ الطُّيُورِ في أعشاشِها"[203].

يزوِّدُنا هذا المسحُ التاريخيُّ بعلاماتٍ لتحديد تاريخِ أية كتاباتٍ صابئيةٍ حرّانيةٍ قد نكتشِفُها، سواءٌ كانت هرمسيةً أو غيرَ ذلك، فضلاً عن صورةٍ لسياقِها التاريخي. في الحقيقةِ لم يَخرُج مؤلِّفُون معروفون من صابئةِ حرَّان نفسِها، كما لم يترُكوا إلاّ كتاباتٍ نادرةً تَمَّ التَّعَرُّفُ عليها: فقط أجزاءَ من نبوءَتَين رؤيَوِيَّتين Apocalypses لبابا حرّان بالسريانيةِ والعربيةِ، وقُصاصاتٍ مِن تَرجَمَةٍ عربيةٍ مُشَوَّشَةٍ لِكتابِ طُقوسٍ غريبٍ مُستعصٍ على تأويلِ الدارسين[204]. وليس شيءٌ من هذه هرمسيًّا بأيِّ معنىً طبيعيٍّ للكلمة. على صعيدٍ آخر، ضَمَّ صابئةُ عائلةِ (ثابت بن قُرَّة) في بغدادَ – وهي البقيَّة

201- Rice 1952: 38.

202- Ibn Gˇ ubayr 246.12-13 ابنُ جُبَير.

203- Trans. Rice 1955: 47 الترجمةُ الإنجليزية محوَّرَةٌ قليلًا عن الأصل العربي.

204- يقدِّمُ (روزنتال Rosenthal 1962) نبوءاتِ (بابا). ويضُمُّ (الفهرست Fihrist 390.22-391.25) نصَّ الطقوس المُشارَ إليها.

ـصيـةُ للحياة الفكريةِ العربيةِ خلالَ القرن العاشِرِ كُلِّهِ - باحثين وعلماء ومؤلِّفين مشهورين. رغم ذلك، لا نَجِدُ في الأعمال الباقيةِ المعروفةِ لصابئةِ بغدادَ شيئًا يَمُتُّ بِصِلَةٍ إلى ديانَتِهم. فمؤلَّفاتُهم التاريخيَّةُ وشِعرُهم ونثرُهم الفَنِّيُّ وكتاباتُهم العِلميَّةُ بالعربيةِ لا يَحمِلُ أيٌّ مِنها أيَّةَ علامةٍ مهمَّةٍ طائفيَّةٍ واضحةٍ بالنسبةِ لنا إلى الآن، باستثناء الشواهِدِ الفريدةِ النُّدرة التي ناقَشْناها آنِفا. لكن لو ثبَتَ أنَّ أيَّ نَصَّ هرمسيٍّ عربيٍّ بينَ أيدينا يعودُ منشَؤُهُ إلى صابئةِ حَرّانَ، فلَرُبَّما يَنتَمِي إلى فَرعِهِم البغداديِّ، وإلى القرن ونِصفِ القرن المُنقضِيَةِ بين وصول (ثابت بن قُرَّة) - قبل عام 870م ببعض الوقت - ووفاةِ (المُحَسِّنِ) حفيدِ حفيدِهِ وآخِرِ صابئيٍّ مُهِمٍّ لم يَتَحَوَّلْ عن عقيدتِه عام 1010م. خلالَ هذه الفترةِ ظهرَ الصَّابِئَةُ حَرَّانِيُّو المنشأ في بغدادَ وعَرَّفُوا أنفُسَهم بِصِفَتِهِم أتباعَ ديانةٍ قديمةٍ عريقةٍ مُتَّسِقَةِ التعاليمِ تعترِفُ بها أعلى سُلطَةٍ في البلاد. وبِمُجَرَّدِ أن ذهبَ عهدُ الصابئةِ، لم يَعُدْ لِدينِهِم صَدَىً إلاّ في الأعمالِ المهتمَّةِ بتصنيفِ الطوائفِ الدينيةِ والبِدَعِ باعتبارِه أحدَ الأديانِ التي يتحتَّمُ تفنيدُها مِن جديدٍ مع كلِّ جِيل، وإلاّ في كتُبِ التاريخِ باعتبارِه مِنَ الغرائبِ العتيقةِ، وأخيرًا في تلك الفكرةِ التي مُؤَدَّها أنَّ هرمس كانَ نَبِيًّا قديمًا.

6.3 نتائج:

حوالي العام 600م، خلالَ حياةِ النبيِّ مُحَمَّدٍ صلّى اللهُ عليه وسلَّم، كان معروفًا أنَّ الحرّانيين يُنزِلُون الفلاسفةَ الوثنيين منزلةً عاليةً، وبينهم هرمس المُثَلَّثُ بالعَظَمَة. وقد اقتبسَ مؤلِّفُ (نبوءات الفلاسفة الوثنيين) السريانيَّةِ محاوراتٍ من الأعمال الهرمسيةِ اليونانيةِ بوَصفِها نصوصًا حَرِيَّةً بأن تُقنِعَهم بصدقِ المسيحية. رغمَ ذلك، ليس لَدينا شاهِدٌ أكيدٌ يُشيرُ إلى أنَّ هرمسَ أو الأعمالَ الهرمسيةَ تمتَّعَت بمكانةٍ خاصَّةٍ في تعاليمِهم في ذلك الوقت. بالأحرى يَظهَرُ هرمس كواحِدٍ من ثُلَّةٍ كبيرةٍ من الفلاسفة القُدامَى - وأغلبُهم من اليونان - وواحدٌ منهم على الأقلِّ هو (بابا) الذي يُعدُّ شخصيَّةً آراميَّةً محلِّيَّة.

يُعطينا (تواضروس أبو قُرَّة) في بدايات القرن التاسعِ أقدمَ الشواهِدِ العربيةِ الواضحةِ على وجودِ ديانةٍ نَجميةٍ في حرّانَ، يرتبطُ بها (هرمس) بشكلٍ واضحٍ بصِفَته نَبِيَّها. لِسوءِ حَظِّنا لا نَعرِفُ شيئًا عن تَطَوُّر الديانةِ الحرَّانِيَّةِ في القرنَين السابِقَين على هذا الشاهدِ لكن لنا أن نُخَمِّنَ تَغَيُّرَ أشياءَ كثيرةٍ في تلك الفترة. وقُربَ الفترة التي وصَلَ فيها (ثابت

بنُ قُرَّة) إلى بغدادَ عرَفَ الفيلسوفُ العربيُّ (الكِندِيُّ) (ت. 870م) عملاً هرمسيًّا عربيًّا يتَّصِلُ بمجموع الأعمال الهرمسيةِ اليونانيةِ أو يشبهُها في قالَبِه، وصَرَّحَ بالتحديدِ أنَّ الحَرَّانِيِّينَ - الذين أصبَحُوا يُعرَفُون بالصابئةِ في ذلك الوقتِ - يَعتَبِرُون تعاليمَ هذا العملِ مَرجِعِيَّة. بعد ذلك بثلاثة قُرونٍ ونصفٍ سمعَ (ابنُ القِفطِيِّ) بمُحاوَراتٍ بين هِرمِسَ وولَدِه (طاط)، وزَعَمَ (ابنُ العِبرِيِّ) أنه يَعرِفُ هرمتيكا سريانِيَّةً تتَّفِقُ وهذا الوصف. ربما كانت هذه بالفعل أعمالاً هرمسيةً ضِمنَ مجموعِ الهرمتيكا اليونانيةِ وربما كانت هي النَّصَّ الذي استُقِيَت منه نُسخَةُ (الكِندِيِّ) العربية. لكن في حُدود ما يتوافَرُ من شَواهِدَ لم يَبقَ العملُ الهرمسيُّ العربيُّ الذي عرفَه الكندِيُّ لِيقرَأَه مؤلِّفُون آخَرُونَ أو حتّى لِيَستَحِقَّ الذِّكرَ في مواقِعَ أُخرى.

ويبدو أنَّ الصابئةَ الحرّانيين في بغدادَ تبنَّوا عن وَعيٍ التقاليدَ الإسلاميةَ لِبَلاطِ الخِلافَةِ في ممارساتِهم الدينية. و(سِنانُ بنُ ثابت بن قُرَّة) - ت. 942/943م - كان هو المسئولَ عن عملٍ عربيٍّ هو (نواميسُ هرمس) يَصِفُ هذه الديانةَ. ربما يكونُ قد ترجمَه من السريانية. وربما يكونُ كتابُ (مُختارِ الحِكَم) لـ(المُبَشِّرِ بنِ فاتِكٍ) قد أدرَجَ أجزاءَ من هذا العملِ عبرَ وُسَطاءَ مجهولينَ في وصفِه لنواميسِ هرمسَ الدينيةِ (وهي مُشكِلَةٌ سنتناولُها مُجَدَّدًا في الفقرة 3.5). على أيةِ حالٍ كانت فكرةُ أنَّ هرمسَ نبيٌّ يَعتَرِفُ به الحرّانيُّون مَعروفةً على نطاقٍ واسعٍ بين الباحثين العربِ منذُ القرنِ التاسعِ، لكنهم لا يَصِفُون أبدًا أيةَ كتبٍ مُقَدَّسةٍ منسوبةٍ إلى هرمسَ بما يكفي من التفصيلِ لنتعرَّفَ عليها. ويبدو أنَّ قِلَّةً قليلةً من المؤلِّفين كانت لديها مِثلُ هذه النُّصُوصِ تحت أيديها، لو أنَّها وُجِدَت حقًّا.

وَصَلَتنا عِدَّةُ كتُبٍ هرمسيةٍ عربيةٍ منسوبةٍ زَيفًا إلى أرسطو، منها (كتابُ الإسطماخِس) المُحتَوِي على تعاليمَ لطُقُوسِ استدعاءِ قُوَى الكواكب. اقتبسَ كتابُ (غايةِ الحَكِيمِ) بَعضَ هذه الكُتُبِ، حيثُ يَربِطُها بوَصفِ الطُّقوسِ الحَرّانيَّةِ، وربما يكونُ بذلك يربِطُ بين (كتابِ الإسطماخِس) وإخوته مِن ناحيةٍ والصابئيَّةِ الحرّانيَّةِ من ناحيةٍ أخرى. لِذا يتطلَّبُ الأمرُ تحقيقًا دقيقًا ودراسةً شاملةً لهذه الهرمتيكا المنسوبةِ زَيفًا إلى أرسطو، إذ رُبَّما نتبَيَّنُ أنها أولُ أعمالٍ هرمسيةٍ صابئيَّةٍ حرّانيَّةٍ نَعرِفُها على وَجهِ اليَقين. على صعيدٍ آخَرَ، ثَمَّ احتمالٌ واقِعِيٌّ أنَّ هذه الأعمالَ لا تمتُّ

صلةً إلى حَرَّانَ لكنَّها تَخُصُّ (الصابئيَّةَ) لا بوصفِها ديانةَ حرَّانَ وإنما بوَصفِها الوثنيةَ بمعناها العامِّ كما تَصوَّرَها وأعادَ بناءَها المفكِّرُون المهتمُّون بهذا الحَقلِ المَعرِفيِّ الذين كتبوا بالعربيةِ في القرنَينِ التاسعِ والعاشِرِ الميلادِيَّين.

استثناءً، الشواهِدُ شديدةُ النُّدرةِ على وجودِ كتاباتٍ هرمسيةٍ بين صابئةِ حَرَّان. وما نجدهُ بالفعلِ بدلاً من ذلك لا يَعدُو التصريحَ المُتكَرِّرَ بأنهم اعتَبَرُوا هرمسَ مَرجِعِيَّةً عليا. ثَمَّ إشعاراتٌ مُوجَزَةٌ قليلةٌ تُشيرُ إلى وجودِ محاوراتٍ بين هرمسَ وابنِه أو بينَ هرمسَ و(طاط)، وربما يُشِيرُ هذا بدورِه إلى بَعضِ النُّصوصِ المعروفةِ من مجموعِ الأعمال الهرمسية اليونانية أو نصوصٍ مرتبطةٍ بها، لكنَّ هذه النصوصَ لم تكن ذائعةً بهذا القَدر. لا يبدو أنَّ تلك الأعمالَ قد استُخدِمَت على أيِّ نَحوٍ في العربيةِ، كما يتَّضِحُ أنها لم تترك أثَرًا يُذكَرُ بالعربيةِ حسبَ ما تَمَّ اكتشافُهُ إلى الآن. فحتَّى فيلسوفٌ كالكِندِيِّ الذي كَتَبَ عن السِّحرِ وزَعَمَ أنه اطَّلَعَ على فُصولٍ هرمسيةٍ كان أوفرَ اهتمامًا بإقليدس جالينوس وأفلوطين. وبنهايةِ القرنِ العاشِرِ الميلاديِّ، كانت منهجيّةُ أرسطو التي جَادَ بها العصرُ القديمُ المتأخِّرُ قد سادَت الفلسفةَ العربيةَ، ولم تترُك إلاّ مجالاً شديدَ الضِّيقِ لأيِّ شيءٍ مُختَلِفٍ عنها كثيراً رُبَّما يَكونُ قد عُثِرَ عليه ضِمنَ ترجَمَةٍ عربيةٍ لَمجموعِ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانية. وحتى لو كانت هذه الأعمالُ الهرمسيةُ أكثرَ ذُيُوعًا ممّا تُغرِينا الظواهِرُ باعتقادِه، فلم يَكُن لَدَيها في الحقيقةِ شيءٌ تُقَدِّمُه يُضارِعُ النظامَ الفلسفيَّ الذي سادَ المُناخَ الفكريَّ العربيَّ في منهجِيَّتِه وشُمُولِه. أمّا ما أصبحَ شديدَ الذُّيُوعِ في إطارِ الإسلامِ فهو الهرمتيكا العربيةُ المهتمَّةُ بالطلاسِمِ والتنجيم. وربما لم تَكُنْ هذه النُّصوصُ نتاجًا لمُؤَلِّفِينَ حرّانيين كما افتُرِضَ أحيانًا، لكنَّ الدراساتِ المستقبليةَ المنتَظَرَةَ فقط هي القادِرَةُ على الإجابةِ عن هذا السؤال. هذه النصوصُ الطِلَّسمِيَّةُ والتنجيميةُ إضافةً إلى النصوص الهرمسية السيميائيةِ – لا مجموعُ الأعمال الهرمسية Corpus Hermeticum الأكثرُ أُلفةً بالنسبةِ للباحثِينَ اليومَ - هي ما مَنَح هرمسَ شُهرتَه بالعربية، وفي الترجمات اللاتينيةِ منذُ القرن الثاني عشر إلى عصر (فِتشِينو) في أوربا. وصعوبةُ العثورِ على أيِّ أثرٍ لمجموع الأعمال الهرمسية اليونانيةِ بالعربيةِ توضِّحُ الاختلافَ بينَ الهرمتيكا المعروفة في العربيةِ وتلك التي ذاعَ صِيتُها في بداية العصر الحديثِ في أوربا.

مُلحَقُ الفصل الثالث
الحَرَّانِيُّون والهِند

في دراساتِه المُتَّصِلَةِ بالحَرَّانِيِّين، كَرَّرَ (پنغري D. Pingree) دَفعَه بنظريةٍ مُؤَدَّاها أنَّ هناك رابطًا بين وثنيي حرّانَ والهِند[205]. وقد مالَ إلى تسميةِ هذا الرابِطِ (تأثيرًا) دُون أن يُحَدِّدَ أبدًا كيف حدثَ هذا التأثيرُ المزعوم. لكنَّه خَلُصَ رغمَّ ذلك إلى أنَّ هؤلاء الوثنيين السِّريانَ تَبَنُّوا الطُّقُوسَ الكوكبيّةَ الهنديَّةَ إلى حَدِّ تَبَنِّي بعض الاصطلاحات السنبسكريتيّة[206]. ورغم أنَّ هذا الرابِطَ المَزعومَ يَبدُو احتِمالاً بعيدًا، إلاّ أنَّ افتراضَ هذا التأثيرِ يُفسِّرَ ظاهرةً لم يَستَطِع (پنغري) سبيلاً أُخرَى إلى تفسيرِها، وهي ظُهورُ عناصِرَ هنديّةٍ خالصةٍ في السِّحر الطِّلَّسمِيِّ العربيِّ المُبَكِّر[207]. وفي إسهاماتٍ مهمَّةٍ أوضَحَ (پنغري) أنَّ الأيقَنَةَ الهندية Indian Iconography وكلماتٍ سنسكريتيةً تَظهَرُ باعتبارِها جُزءًا مِن طُقُوسٍ مُعَيَّنَةٍ في كتابِ السِّحرِ الآتي مِنَ القَرنِ الحادي عَشَرَ (غايَةِ الحَكيمِ)، الذي يَضُمُّ بِدَورِهِ بين مَصادِرِهِ الهرمتيكا الطِّلَّسمِيَّةَ المَنسُوبةَ زَيفًا إلى أرسطو[208]. يَصِفُ (غايةُ الحكيمِ) هذه الطُّقُوسَ باعتبارِها صابئيَّة.

205- 1976: 178–189; 1980: 12; 22 :2002 ;11–9 :1989b. أمّا مقالاهُ المهمّان من عام 1963 اللذان يتناول فيهما نَقلَ العلوم التنجيمية الهندية فلم يَكُن قد بدأ بَعدُ يزُجُّ باسمِ الحرّانيين في تفسير العناصر الهنديّةِ الموجودة في الطلاسم العربيةِ وصناعة التماثيل المُعبِّرَة عن الهياكل العُلويّة Astral Iconography.

206- Pingree 1980: 12: «ليس المرءُ في وضعٍ معرفيٍّ يَسمَحُ له بأن يُقرِّرَ ما إذا كانت عِبادةُ الكواكِبِ اليونانية قد أثَّرَت في الـ(جراهاپوچا Grahapuja) الهنديّةِ أو لا، أو إلى أيِّ مَدَىً أثَّرَت هذه الجراهاپوچا في عبادة الكواكب الحرّانية. لكن لنا أن نَخلُصَ إلى أنَّ العِبادةَ الحرّانيةَ تأثَّرَت قطعًا بالممارسات الهندية، على الأقلّ إلى درجةِ تضمين الأسماء السنسكريتيّةِ للكواكِبِ في صلواتِهم».

207- رغم ذلك يَعرِضُ (پنغري Pingree 1976) عددًا كبيرًا من التقاليد الرياضيّةِ المنقولةِ من علم الفلَك الهندي إلى العربيةِ دون وساطةٍ حرّانيّة.

208- Pingree 1976 and 1980

افتراضان مُحَدَّدان دَفَعا (پنغري) إلى هذه القَفزَةِ الخاطئة. أوَّلُهما أنَّ اصطلاحَ (صابئيٍّ) مجرَّدًا كان يَعني بالتحديدِ (حرّانيًّا)، وبالتالي فإنَّ هذه العناصرَ الهِنديَّةَ الصابئيَّةَ حرّانيَّةُ المَنشَأِ بالضرورة. أمّا الافتراضُ الثاني فلم يُختَصَّ به (پنغري)، وإنّما كان من الذُّيُوعِ بِحَيثُ نراهُ مُتَواتِرًا في التَّقليدِ البَحثيِّ الحديثِ لعِدَّةِ عُقُودٍ: أنَّ الحرّانيين كانوا هرمسيِّين، وبالتالي فإنَّ أيةَ كُتُبٍ هرمسيةٍ كتلك المُقتَبَسَةِ في (غايةِ الحكيم) مُستقاةٌ بالضرورةِ من هؤلاء الحرّانيين. والحَقُّ أنَّ أيَّةَ قراءةٍ مُتَأنِّيَةٍ لأعمالِ (پنغري) تُطلِعُنا على اطِّرادِ تَبَنِّيهِ ذلك الفَرَضِ، حيثُ اعتبَرَ أيَّةَ إشارةٍ إلى الصابئةِ إشارةً إلى الحرّانيين. بَيدَ أنّ اصطلاحَ (صابئيٍّ) كما رأينا كان قد اكتَسَبَ معنىً عامًّا بحُلُولِ القرنِ العاشِرِ، وكان هذا المعنى العامُّ مُكَرَّسًا تمامًا في زَمَنِ (المَسعُودِيِّ)، وهو أحَدُ المَصادِرِ الرئيسَةِ لِمَعلوماتِ (پنغري) بهذا الصَّدَد. أصبحَت كلمةُ (صابِئِيٍّ) تَعني فَقَط وثنيًّا، وشيئًا يَسيرًا إضافةً إلى ذلك. والرّابِطُ بَينَ الخصائصِ الهِندِيَّةِ لهذه الطلاسمِ والصابئيَّةِ ليس (حرّانَ)، بل هو بالأحرى الاستخدامُ العربيُّ لهذا الاصطلاح: هو نعتٌ مُحايِدٌ - وَإن لم يَنطَوِ على قدرٍ من التعاطُفِ - للدّياناتِ غيرِ المفهومةِ إلاّ قليلاً، تلك المتميِّزةِ بتقديس الأصنامِ والأوثانِ، كدياناتِ الهِندِ فضلاً عن حرّان[209]. إضافةً إلى ذلك، فكما رَأَينا بالفِعلِ، ليس لدينا مِنَ الشواهِدِ إلاّ أقَلُّ القليلِ على ارتباطِ الحرّانيين بالهرمتيكا الطِّلَّسمِيَّةِ المَنسُوبَةِ زيفًا إلى أرسطو، رغم مكانةِ هرمس عند صابئةِ حرّانَ باعتبارِه نبيَّهم. والحَقُّ أنَّ احتمالَ وجودِ رابِطٍ بين هذه الأعمالِ والحرّانيين يَضعُفُ كثيرًا كُلَّما ازدادَت العناصِرِ الهنديةُ التي نصطَدِمُ بها في هذه الأعمال. ويتبقَّى أن نبحثَ عن تفسيرٍ لاشتمالِ السِّحرِ الطِّلَّسمِيِّ في النُّصُوصِ العربيةِ المبكرةِ على عناصِرَ مِن عِبادَةِ الكواكبِ الهنديّة. ونقطةُ البدءِ لِحَلِّ هذه المُعضِلَةِ هي دراسةُ أعمالِ السِّحرِ الطِّلَّسمِيِّ المبكِّرةِ الكثيرةِ بالعربيةِ والتَّعرُّفُ على تواريخِ إنجازِها.

كذلك فإنَّ رَبطَ (پنغري) حرّانَ بالهندِ قادَه في دَورٍ منطِقِيٍّ إلى افتراضِ تأثيرِ الحرّانيين على (أبي معشَرٍ) المُنَجِّم. ففي رأيِهِ أنَّ هذا الارتباطَ جعلَ أبا معشَرٍ قناةً مهمَّةً لتوصيلِ نظرياتِ الحرّانيين[210]. في البدءِ صاغَ ارتباطًا بين الحرّانيين وأبي معشَرٍ على أساسِ تحليلِه مَقطَعًا قصيرًا مِن كتابِ (عِلَلِ الزِّيجاتِ) للهاشِمِيِّ، المكتوبِ حوالَي العام 890م، الذي تَلعَبُ الهِندُ فيهِ دورًا

209- أدركَ كثيرٌ من الباحثين هذه الحقيقةَ، ومنهم على سبيل المثال (وولبردج 397-399 :Walbridge 1998).

210- Pingree 2002: 26-29

بالغَ الضآلّة. ويبدو أنه صاغَ الارتباطَ على خطوتَين، رغمَ أنه لا يُعطِي تفسيراً صريحًا لذلك[211].

الخطوةُ الأولى: عَزا الهاشِمِيُّ (في الملزمة 107v من كتابِه) إلى جماعةٍ معيَّنَةٍ من الفُرسِ فِكرةَ أنَّ (بُوذاسافَ) قد نقلَ تَصَوُّرَ سَنَةٍ لِلعالَمِ مُكَوَّنَةٍ مِن ثلاثِمائةٍ وستّينَ ألفَ سَنَةٍ شمسيّةٍ مِن بابِلَ إلى الهِندِ عبرَ الإمبراطوريةِ الفارِسيَّة[212]. وتبدو (سَنَةُ العالَمِ) المكوَّنَةُ مِن 360000 سنةٍ في العربيةِ مُستقاةً من الهند في الحقيقة. و(بوذاساف) – وهو المَصدَرُ المَزعومُ لسَنَةِ العالَمِ هذه حَسَبَ جماعةِ الفُرسِ غيرِ المُسَمَّينَ في تقريرِ الهاشِمِيِّ – هو الترجمةُ العربيةُ عبرَ وسيطٍ فارسيٍّ للاصطلاح البُوذِيِّ السنسكريتيِّ (بوذيساتفا Bodhisattva). ونظامُ أبي مَعشَرٍ مُؤَسَّسٌ على سَنَةٍ للعالَمِ مكونةٍ من 360000 سنةٍ شمسيةٍ، سَمَّاها (سَنَةَ العالَم الفارسية)[213]. لِذا افترَضَ (پنغري) أنَّ إشارةَ الهاشميِّ إلى الفُرسِ كانت إشارةً إلى (أبي مَعشَرٍ)، ويعني هذا ضِمنًا أنَّ تلك القصّةَ الواردةَ عن (بوذاسافَ) مُستقاةٌ مِن أبي معشَرٍ نفسِه. وقد خَلُصَ من هذا إلى أنَّ (أبا معشَرٍ) قد زعَمَ أنَّ نظامَه مُستَقًى من (بوذاساف) وهو مصدرٌ هنديٌّ[214].

الخُطوَةُ الثانية: ليثبِتَ أنَّ مَصدَرَ مَعلوماتِ (أبي معشَرٍ) عن هذا الأمرِ كان حرّانِيًّا، اقتَبَسَ (پنغري) كذلك عِدَّةَ مَصادِرَ عربيةٍ تؤكِّدُ أنَّ (بوذاسافَ) كان نبيًّا للتَّنجيمِ في الهندِ حسبَ قولِ الصابئة[215]. وبافتِراضِ صِحَّةِ هذه المصادر العربيةِ وأنَّها كانت تُشيرُ بالتحديدِ إلى صابئةِ حرّانَ، استنتَجَ (پنغري) حتميَّةَ أن يكونَ (أبو معشَرٍ) قد أخذَ تلك الأسطورةَ عن (بوذاسافَ) وسنةَ العالَمِ ذاتَ السنينَ الشمسيةِ الثلاثمائةِ والستّين ألفًا عن الحرّانيين[216]. ومِن شأنِ هذا الاستنتاجِ أن يَدعَمَ نظريتَه عن تبنّي الحرّانيينَ طقوسًا هندية. وقد كرَّرَ (پنغري) هذا الاستنتاجَ بتنويعاتٍ صياغِيَّةٍ مختلفةٍ في أعمالِه المختلفة[217].

211- Pingree 1968: 405.

212- اقتبس (پنغري 4 :Pingree 1968) هذا المَقطَع.

213- Pingree 1968: 30–31

214- الأقربُ إلى الاحتمالِ أنَّ جماعةَ الفُرسِ هذه كان يُتوَقَّعُ مِنها أن تَدَّعِيَ أنَّ العِلم الهنديَّ مُستَقًى من إيران. انظر الفصل الثاني للمزيدِ عن مركزيَّةِ إيرانَ في تاريخ العِلم بحسب الروايات الفارسية القديمة.

215- Pingree 1968: 5n3

216- انظر Pingree 1963a: 243 للمزيد عن (أبي معشر) باعتبارِهِ ناقلًا لمبدأ (سَنَة العالَم) ذات الأصل الهندي.

217- أحدثُها: Pingree 2002: 25–26

الخطوة الأولى التي وصفناها آنِفًا هي استنتاجٌ ممكنٌ لكنّه غيرُ مُثبَتٍ بما يكفي. أمّا الخطوةُ الثانيةُ في بُرهانِ (پنغري) فهي الأكثرُ إشكاليّة. فالمصادر العربيةُ لا تدعمُها ببساطةٍ، إذ إنَّ الإشاراتِ إلى الصابئةِ في الكتاباتِ العربيةِ ليست بالضرورةِ إشاراتٍ إلى الحرّانيين كما كرّرنا كثيرا. والأحرى أنَّ مصادرَ هذه الخطوةِ في بُرهانِه هي مجرَّدُ إشاراتٍ إلى (الوثنيين) كما تصوَّرَهم الباحثون العربُ في القرنِ العاشرِ وما بعدَه. وقد اقتبسَ (پنغري) خمسةَ مَقاطِعَ لثلاثةِ مؤلِّفينَ لِيُبَرهِنَ على أنَّ الحرّانِيّين اتَّبَعُوا (بوذيساتفا). وسنُثبِتُ هنا مُلخّصًا وتحليلاً مُوجَزًا لفَحوَى هذه المَقاطِعِ لنُطلعَ القارئَ على جَلِيَّةِ الأمر:

1- يقررُ المسعوديُّ في (التنبيهِ والإشرافِ Tanbīh 90.15-91.1) أنَّ (بوذاساف) بدأ ديانةَ الصابئةِ، لكنّه لا يذكُرُ هنا حرّان. هكذا يتَّضِحُ انَّ هذه ليست إشارةً إلى الديانة الحرّانيّةِ وإنّما إلى البوذيّةِ كما فُهِمَت في المُناخِ الفكريِّ العربيِّ في القرنِ العاشر.

2- يقولُ المسعوديُّ في (مُروجِ الذَّهَب Muru-gˇ Pellat §535 = 1.263.4-14) إنَّ (بوذاساف) كان أوَّلَ مَن ابتكرَ آراءَ صابئةِ حرَّانَ وصابئةِ الأهوار (المندائيّة). ومن الواضحِ أنه يَسُوقُ (الحرّانيين) هنا بصِفَتِهم مِثالاً على إحدى طوائفِ الصابئةِ الكثيرةِ بالفعل. وليس ثَمَّ مُسَوِّغٌ لاعتبارِ الحرّانيين مَصدَرَ هذا التقرير.

3- يقررُ المسعوديُّ كذلك في (المُروجِ Muru-gˇ Pellat §1371 = 2.380.13) أنَّ (بوذاساف) كان أوَّلَ مَن ابتكرَ تعاليمَ أو مذاهِبَ الصابئةِ، لكننا نكرر أنّه لم يَخُصَّ طائفةَ الحرّانيين بالذات.

4- يقولُ (سعيد الأندلسي 17.2-) إنَّ (بوذاساف) المشرِقِيَّ هو مَن جَلَبَ دِينَ الحُنَفاءِ وهُم الصابئة. هنا أيضًا لم تُذكَر (حرّان). وكما رأينا آنِفًا وكما سنرى في 2.5 من هذا الكتاب، يُشيرُ اصطلاحُ (الحنفاء) في سياقٍ كهذا إلى الوثنيين فقط.

5- يَعزُو البَيرُونِيُّ في (الآثار al-AˉTār 204.18ff., trans. 186.15ff.) إلى (بوذاساف) جَلبَ ديانةِ الصابئةِ ويقولُ إنَّ الحرّانيين هم الجماعةُ الباقيةُ من هذا المَذهَب. بَيدَ أنّه رغمَ خُلُوِّ ثَبَتِه لأنبياءِ الحرّانيين مِن اسم (بوذاساف)، إلاّ أنّه يَمضِي ليَقولَ لاحِقًا إنَّ هرمس ربما يكونُ (إدريس)، لكنَّ بعضَهم (ربما يعودُ الضميرُ على الحرّانيين وربما على الوثنيين) يَزعُمُ إنَّ (بوذاساف) هو هرمس (206.8-9, في ترجمةٍ غيرِ دقيقةٍ لزاخاو Sachau 188.24-25).

إلى هذه المصادر أُضيفُ تصريحًا مُوجَزًا مِن كتابِ الطُّلاّبِ لـ(محمد بن أحمد الخوارزمِيّ)

مِن أواخِرِ القَرنِ العاشِرِ، أنَّ «بقايا الصابئةِ في حرّانَ والعِراقِ (والمجموعةُ الأخيرةُ هي المندائيةُ)، وأنهم يَزعُمون أن نبيَّهم هو بوذاسافُ الذي رَحَلَ إلى الهندِ، ويَقولُ بعضُهم إنه هرمس»[218]. يَرِدُ هذا الكلامُ تحت بَندٍ مُخَصَّصٍ للشامانيّة، أي البُوذِيّة.

لا يذكُرُ أيُّ مصدَرٍ بشكلٍ قاطِعٍ إنَّ (بوذاسافَ) تمتَّعَ بمنزلةٍ خاصّةٍ لدى الحرّانيين بالتحديد في مقابل الصابئةِ بعامّة. وبِفَرضِ أنَّ مصدرًا أقدَمَ على ذلك، فيَجِبُ أن يُنظَرَ إلى مِثلِ ذلك الزَّعمِ باعتبارِهِ جُزءًا مِن التفسيرِ المتأخِّرِ للصابئيّةِ، ذلك المُتواتِرِ في المَصادِرِ العربيةِ، الذي يُقرِّرُ إنّها ديانةُ الوَثَنيةِ الأُولى المُشترَكَةُ بين كُلِّ الأُمَمِ القديمة. بدلاً من ذلك، تَجعَلُ الرواياتُ كلُّها (بوذيساتفا) مؤسِّسَ الوثنيةِ – ديانةَ الصابئةِ (=الوثنيين) بعامَّةٍ – مُتَصَوَّرَةً باعتبارِها الديانةَ الأولى. وفي هذه الحالةِ فالإشارةُ الحقيقيةُ - أو الأصليةُ على الأقلِّ – هنا هي إلى البوذيين كما فَهِمَ طبيعتَهم أو أساءَ فهمَها باحثو العرب في القرونِ الوُسطَى، لا إلى الحرّانيين. بطريقةٍ قريبةٍ من هذا يُمكِنُنا أن نشاهِدَ كيف استَخدَمَ (ابنُ القِفطِيِّ) الاصطلاحَ لاحِقًا للإشارةِ إلى مجموعةٍ وثنيةٍ أخرى هي قدماءُ المصريين هذه المرّة (7-348.5): «كان المصريُّون في الزَّمنِ الغابِرِ صابئةً يَعبُدُون الأصنامَ ويُعمِّرُون المَعابِدَ، ثُمَّ اعتنقُوا المسيحيةَ حين انتشرَت». كذلك استُخدِمَ اصطلاحُ (صابئةٍ) للإشارةِ إلى الإغريق[219]، وإلى كل عَبَدَةِ الأصنامِ من القدماء. ربما نتمكَّنُ من الحصولِ على صورةٍ أدَقَّ من خلالِ دراسةٍ تفصيليّةٍ لتطوُّرِ اصطلاح (صابئٍ) بحيثُ يُشيرُ إلى أَحَدِ أتباعِ الديانةِ الوثنيةِ الأولى بكلِّ مذاهبِها، تَعرِضُ تطوُّرَها التاريخيَّ آخِذَةً في الحُسبانِ منشأَ الوثنيةِ كما تصورَه المسيحيون والمسلمون والزرادشتيون. وكما أفهَمُ المسألةَ الآنَ، يَبدُو لي أنَّ هذه الفكرةَ عن الصابئيَّةِ هي تَصَوُّرٌ في الكتاباتِ العربيةِ مَردُّه إلى القرنِ التاسعِ وذاعَ خلالَ العاشر. ولا يَبعُدُ أن يَكُونَ الصابئةُ الحرّانيُّون في بغدادَ هُم مَن رَوَّجَ أوّلاً لهذه الفكرة[220]. بَيدَ أنه على أيةِ حالٍ، ليس من الوَجَاهَةِ بمكانٍ أن نستَنتِجَ على أساسِ قِلّةٍ مِن التقاريرِ المُلتَبِسَةِ المُتَضارِبةِ عن (الصابئيّةِ) التي اقتَبَسناها آنِفًا – وقد ظلَّ الاصطلاحُ مثارًا للتشوُّشِ لأكثرَ مِن ألفِ عامٍ – أن الحرانيين نَقَلُوا إلى أبي معشرٍ نِظامًا فَلَكِيًّا أو تنجيميًّا مَنسوبًا إلى بوذاساف، أو أن الحرانيين تبنَّوا مُمارَساتٍ دينيةً هِندِيّة.

218- مفاتيح العلوم، الباب الثاني، الفصل الخامس.

219- انظر 2.3 من هذا الفصل.

220- عن هذا الاحتمال انظر: Pingree 2002: 35

الجزء الثاني: تاريخُ هرمسَ العربيّ

الفصل الرابع: الهرامسةُ الثلاثة

مِنَ الأندُلِسِ إلى الهندِ، حِينَ كان أيُّ باحثٍ عربيٍّ قبلَ زمنِنا الحديثِ يَقرَأُ رِسالةً منسوبةً إلى هرمس، كان يتعاملُ مع فحواها باعتبارِها جُزءًا مِن حكمةٍ مُوغِلَةٍ في القِدَمِ نُقِلَت إليه مِن قُرونٍ غابرةٍ قبلَ مجيءِ الإسلامِ بزَمَن. وعلى حدِّ عِلمِ ذلك الباحثِ، فإنَّ هرمس الذي كَتَبَ هذا النَّصَّ رُبَّما كانَ أحدَ ثلاثةِ أشخاصٍ مختلفين، كُلٌّ منهم حكيمٌ عظيمٌ مِن الماضي الغابر. أولُهم أسَّسَ العُلومَ قبل الطُّوفانِ العظيم، وثانيهم بابِليٌّ عاشَ بعد الطوفان، وثالثُهم عاشَ لاحِقًا في مصر. وقد أنزَلَت كتُبُ التاريخِ العربيةُ القُرُوسَطِيَّةُ هرمسَ الأوَّلَ مكانةً خاصَّةً مُمَيَّزَةً بصِفَتِه نَبِيَّ العِلمِ قبلَ الطُّوفانِ، وذَكَرَت أنه تلقَّى الوحيَ من اللهِ، وضَمِنَ بقاءَ المعرفةِ خِلالَ الطُّوفانِ العظيمِ بنُقُوشِهِ المصرية. وإنَّه لحادثٌ تاريخيٌّ غريبٌ حقًّا أن يتحوَّلَ الإلهُ هرمسُ رسولُ آلهةِ الأولمبِ الهومِريِّ بعد قُرُونٍ عِدَّةٍ في الرواياتِ العربيةِ إلى الفيلسوفِ الأوَّلِ والطبيبِ والفلكيِّ الأوَّلِ، بل أن يَتجاوَزَ كُلَّ ذلك ليُصبِحَ نبيًّا حقيقيًّا تعرَّفَ المسلمُونَ فيه على شخصيةِ (إدريس) الذي ذَكَرَهُ القرآن.

انتقلَت هذه الأساطيرُ حولَ هرمس - أو عن الهرامسةِ بالأحرى[1] - من البِلادِ العربيةِ في حَوضِ المتوسِّطِ وجَنوبِ غَربِ آسيا إلى أورُبّا اللاتينيةِ، حيثُ شَكَّلَت هناك جزءًا من خلفيةِ تَلَقِّي النُّصوصِ الهرمسيةِ باللاتينية[2]. ورُبَّما يكونُ ما أغرى (مارسيليو فِتشينو) في القرنِ الخامسَ عشَرَ بإرجاءِ ترجمتِه لأعمالِ أفلاطونَ وإعطاءِ الأولويَّةِ لمجموعِ الأعمالِ الهرمسيةِ المُكتَشَفَةِ حديثًا آنَذاكَ هو مَعرِفتُه بنُسخةٍ مِن تِلكَ الأسطورةِ عن هرمسَ القديمِ، حيثُ كان هرمسُ يُعتَبَرُ حامِلَ فلسفةٍ أُولى أقدَمَ وأقربَ إلى اللهِ مِن فلسفةِ أفلاطون[3].

1- رغم أنَّ مفردة (الهرامسة) قد تبدو غريبةً، إلاّ أنّها صيغةٌ ذائعةٌ في الإنجلبزية Hermeses أكثرَ منها في اليونانية Hermai.

2- للتنويعات اللاتينية على هذه الأسطورة العربية، انظر: Burnett 1976 and Delp 2006: 5-9.

3- أنجزَ (فتشينو) هذه الترجمةَ عام 1471 (Faivre 1995: 184).

لكن لماذا هؤلاء الهرامسةُ الثلاثة؟ مُهِمَّةُ هذا الفصلِ تتلخَّصُ في الكشفِ عن أُصُولِ هذه السِّيرَةِ الثُّلاثِيَّة. اعتقدَ بعضُ الباحثِين المُحدَثِينَ أنَّ هذه الحكاياتِ نَشَأَت ببساطةٍ من تأويلٍ تَخَيُّلِيٍّ للَّقَب اليوناني Trismegistos الذي يُتَرجَمُ عادةً إلى (المُثَلَّث بالحكمة) في العربية[4]. حتى إنَّ أحدَ الباحثِيَن اقترحَ فكرةَ الهرامسةِ الثلاثةِ في ضوء النظرياتِ التي تفترِضُ رابِطًا بين نموذجٍ أصليٍّ أسطوريٍّ نظَرِيٍّ لهرمس من ناحيةٍ، والعَدَدِ ثلاثةٍ من ناحيةٍ أخرى[5]. بَيدَ أنَّني سأوضحُ هُنا أنَّ سِيَرَ هرمسَ العربيةَ ما هِيَ إلّا امتداداتُ تراثٍ مُحَدَّدٍ يمكنُنا التعرُّفُ عليه، ظَهَرَ بالفعل في العصر القديمِ المتأخِّرِ قبل الإسلام، وأنَّ عناصِرَ هذا التُّراثِ قد ضُمَّت إلى بعضِها في العربيةِ بطُرُقٍ تَعكِسُ جهدًا مُخلِصًا في فهمِ الماضي السابقِ على الإسلام. وسأُثبِتُ في الوقتِ ذاتِه أنَّ التأريخَ اليونانيَّ القديمَ المتأخِّرَ كان مُكَوِّنًا مُهِمًّا في التَّلَقِّي العَرَبِيِّ للنُّصُوصِ القديمة.

1.1 أقدَمُ صِيَغِ أُسطورَةِ الهرامسةِ الثلاثةِ العربية:

أقدَمُ النُّسَخِ الموجودةِ بين أيدينا لأسطورةِ هرمسَ بالعربيةِ موجودةٌ في تاريخِ الفلسفة والطبِّ الذي كتبَه الطبيبُ الأندلُسِيُّ (ابنُ جُلجُل القُرطُبِيُّ) (ت.994م). في كتابِه (طبقات الأطِبّاء والحُكماء) الذي صَنَّفَه عام 987م، صرَّحَ (ابنُ جلجل) بأنه قد استقى روايتَه عن الهرامسةِ مِن (كتاب الأُلوف) لأبي معشر البَلخِيِّ (ت.886م)، أوسَعِ مُنَجِّمِي العُصُور الوُسطى تأثيرا. وكتابُ الألوفِ هذا هو المصدرُ الرئيسُ لأسطورة هرمس في العربية، وقد اقتبَسَه العديدُ من المؤرِّخين اللاحقين وكُتّابِ السِّيَر، ولسوء الحظِّ لم يتبَقَّ منه بين أيدينا إلا مقتطَفاتٌ ومُلَخَّصاتٌ شديدةُ الإيجاز، بَيدَ أنَّ (پنغري) استطاعَ أن يُعيدَ بناءَ شَطرٍ كبيرٍ من محتوياتِه الرياضيةِ في كتابِه العُمدة (أُلوفُ أبي معشَر The Thousands of Abu Maashar 1968).

كان هذا الكتابُ عملاً في التنجيم التاريخي Historical Astrology. لِذا يتعيَّنُ

اقترحَ (پنغري Pingree 1968: 14) أنَّ (أبا مَعشَر) هو مَن اخترعَ ذلك: «ربَّما يكونُ أبو معشَرٍ وهو يفكِّرُ في اللقب اليوناني trismegistos مَضَى قُدُمًا في تطوير الأسطورةِ بافتراضِ هرامسةٍ ثلاثة". وربما يكونُ تأويلُ اللقبِ المثلث عاملاً مهمًّا في تطوير القصة، لكنه لا يفسِّرُ منشأ العناصر الخاصّة بقصص الهرامسة الثلاثة المرتبطة ببعضِها.

.Sladek 19

علينا أن نبدأ البحث في أساطير هرمس العربيةِ بهذا الكتابِ ونَوعيَّتِه. تطوَّرَ التنجيمُ التاريخيُّ على أساسِ النظامَين التنجيميين اليونانيِّ والهنديِّ، وذلك على أيدي المُنَجِّمين الفُرسِ في العصر الساساني (من القرن الثالث إلى السابع)، إذ حاولَ هؤلاء أن يفسِّروا أحداث الماضي التاريخيةَ ويتنبأوا بأحداث المستقبل من خلال الاقترانات التنجيمية الكُبرى، لاسيَّما اقترانَ المشتري وزُحَل[6]. وقد أُنجِزَت هذه التفاسيرُ بحيثُ توافِقُ خطةً تأريخيةً زَعَمَت أحيانًا أنها توصَّلَت إلى عُمرِ العالَمِ مُنذُ الخَليقةِ إلى نهايةِ الزمانِ أو إلى دَورَةِ الزمَنِ الحاليّة. بهذه الطريقةِ جَمَعَ التنجيمُ التأريخيُّ حقلَي التنجيم والتأريخ Chronography معا. وكان هدفُهُ الأساسيُّ أن يوضحَ أنَّ تغيُّرات التاريخِ الكُبرى متماشِيَةٌ مع دوراتِ حركةِ الكواكبِ والنُّجومِ، فَيَصِلَ مِن خلالِ ذلك إلى تفسيرِ الماضي وتوقُّع تعاقُبِ الدُّوَل مُستَقبَلاً وظُهورِ الأديانِ الجديدةِ والكوارثِ الكُبرَى كالطُّوفاناتِ العالَمِيَّة. وكان الموقعُ التاريخيُّ للهرامسةِ ذا أهمّيَّةٍ خاصّةٍ في التنجيمِ التأريخيِّ لأبي معشَرٍ لأنَّ الهرمسَين الأوَّلَين يَحُدَّان تاريخَ الطُّوفانِ، وهو النقطةُ الأهَمُّ في الجدولِ الزمنيِّ التاريخيِّ عِندَ أبي معشرٍ، وبه أرَّخَ الأحداثَ، وكذلك لأن هرمسَ الأولَ الأصليَّ السابقَ على الطوفانِ هو مَن أسَّسَ التنجيمَ، ومِن ثَمَّ فهو المَصدَرُ القديمُ لِمَعارِفِ أبي معشر، ومِن شأنِه والأمرُ كذلك أن يُضفِيَ على ممارسةِ (أبي معشَرٍ) مَرجِعِيَّةَ الحكمةِ العتيقةِ المُوحَى بِها قبلَ الطُّوفان[7].

وقبلَ المُضِيِّ قُدُمًا، يَحسُنُ بِنا أن ننظُرَ مِن قريبٍ إلى نَصِّ أساطيرِ هرمِس في (أُلوفِ) أبي مَعشَر. روايةُ (ابن جُلجُل) عن الهرامسةِ هي الأقدَمُ بين أيدينا بالعربية، لكنَّ مؤلِّفين لاحِقِين كرروها على نطاقٍ واسعٍ في صِيَغٍ مختلفةٍ قليلاً، وبينهم تقريبًا جميعُ مؤرِّخي العلوم بالعربيةِ ممَّن أتَوا بعد (ابن جلجل)، إمَّا مباشرةً من كتاب (الألوف) أو عن

6- انظر: Pingree 1963a, especially 245, and Pingree, "Astrology and Astronomy III. Astrology in Islamic Times," in EIr, 2.868b–871b, esp. 870. وثَمَّ شرحٌ آخَر موجَزٌ وواضِحٌ لنظرية القِرانات في التنجيم التاريخي في عملِه: "Qirān," EI2, 5.130b–131a». لدراسة مفصَّلَة لتنجيم أبي معشر التاريخي في عملٍ آخر يتذرَّعُ بنفس المفاهيم، انظر: Burnett and Yamamoto 2000: 1.573–613. وللمزيد عن التنجيم التاريخي الأكثر تعقيدًا في كتاب الألوف بالتحديد، انظر: Pingree1968: 57–68.

7- انظر: Pingree 1968: 13–18, and the chart on 19

روايةٍ وسيطة. قِلّةٌ مِن الأعمال المتأخرةِ اقتبَسَت (ابنَ جُلجُلٍ) بالاسمِ في نُسَخِها. ورغمَ أنّ تعرُّفَنا على (أُلوفِ) أبي معشَرٍ باعتبارِه المصدر الذي استُقِيَت منه هذه الأساطيرُ يبسّطُ كثيرًا مُهِمَّةَ تتبُّع قِصَص هرمس الثلاث في العربيةِ، إلاّ أنَّ علينا أن نأخُذَ في حسبانِنا أنَّ تلخيصَين على الأقلّ للأُلوف كانا موجودَين يومًا ما، وأنَّ أحدَهما – وهو الذي أنجزَه تلميذُ أبي معشَرٍ بنفسِه – قد ضاع[8]. وربما يكونُ أولئكَ الذين اقتَبَسُوا الروايات الباقيةَ عن هرمس قد عَرَفُوها مِن خِلالِ المُلَخَّصِ الضّائع. رغم ذلك، تتشابَهُ النُسَخُ الباقِيَةُ مِن أُسطورَةِ الهَرامِسَةِ الثلاثةِ العربيةِ فيما بينَها إلى حَدٍّ كبيرٍ، فتُعطينا نفسَ المعلوماتِ أساسًا بِصِياغاتٍ مختلفةٍ قليلا. ولأنَّ كثيرًا من الكلماتِ والعِباراتِ موجودٌ بعينِه في كل الروايات، فالعلاقةُ بين النُّسَخِ الباقيةِ واضحةٌ تماما. وسَنُورِدُ النَّصَّ متّخِذين (ابنَ جُلجُلٍ) أساسًا للرواية، كما أنَّ هناك مصدَرَين قريبَين مِن ألفاظِ هذا النّصّ. أوّلُهما كتابُ (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) لابنِ القِفطِيِّ حيث يَرِدُ ذكرُ هرمسَ الأوّلِ في السطور 7-6 والثاني في صفحة 346 سطر 7 والثالث في صفحة 347 سطر 50. والكتابُ معروفٌ لنا فقط مِن خِلالِ مُختَصَرِ الزَّوزَنِيِّ له (المنتخباتُ الملتقطاتُ مِن كِتابِ إخبارِ العُلَماءِ بأَخبارِ الحُكَماء)، وقد أُنجِزَ هذا المختصَر عام 1249م، أي بعد وفاةِ ابنِ القِفطيِّ بعام. وهو يَقتَبِسُ (ابنَ جُلجُلٍ) صَراحةً باعتبارِه مَصدَرًا لتقاريرِهِ عن هرمسَ الأوّل[9]. أمّا مقتطفاتُه عن الهرمسَين الثاني والثالث فتحكي نَصَّ ابن جُلجُل إلى ما يُقارِبُ المطابَقَةَ، مع إضافةِ بَعضِ المُلاحَظاتِ عن كُتُبِ هذين الهرمسَين اللاحِقَين. المصدرُ الثاني القريبُ مِن رِوايةِ ابنِ جُلجُلٍ هو كتابُ (طبقاتِ الأطِبّاء) لابنِ أبي أُصَيبِعَةَ 1.16.24–17.16 (السطر الرابع والعشرون من الصفحة السادسة عشرة في الفصل الأول، والسطر

8- هذا التلخيص الضائع أنجزَه (ابن مازيار) الذي سنناقشُه لاحقا، وقد وصفه المسعوديُّ (بالمُنتَخَب) (al-Mas<ūdī, Murūg, Pellat §1419 = 2.408.11-12). أما الملخص الآخَر الباقي فهو (منتخب كتاب الألوف) السجزي، وقد عرضَه (بنغري 25–23 :Pingree 1968). وقد فحصتُ بنفسي نسخةً مخطوطةً من هذا المنتخَب الأخير في المكتبة البريطانية British Library Or. 1346, 80b–91b، وهي عرضٌ موجَزٌ لنظرية كتاب الأُلوف التنجيميةِ ومنهجِه دُون ذكرٍ للبيانات التأريخية المُحتواةِ في الكتاب الأصليِّ ولا لقصة هرمس. وقد تَرجَمَ Kennedy and van der Waerden 1963 جزءًا منه إلى الإنجليزية.

9- تبدأ روايتُه عن هرمس الأول كالتالي: «سليمان بن حسن المعروف بابن جلجل، قال...» وتنتهي كالتالي: «انقضى كلامُ ابنِ جُلجُل».

السادس عشر من الصفحة السابعة عشرة من نفس الفصل). ويبدو أنَّ ابنَ أبي أُصيبِعَةَ قد استخدَمَ روايةَ ابنِ جُلجُلٍ عن الهرامسةِ هو الآخَر، بَيدَ أنَّه رُبّما اطَّلَعَ على مقاطِعَ مِن كتابِ (الأُلوفِ) في صِيغةٍ أُخرى، أو في مقتَطَفاتٍ في كُتُبٍ أخرى، إذ إنَّه في صفحةٍ سابقةٍ على تلك التي أورَدَ فيها حديثَ الهرامسةِ (ابن أبي أُصَيبِعة 15.7ff) اقتبسَ مَقطَعًا زَعَمَ أنه من (الأُلُوف) وهو لم يَصِلنا ضِمنَ أيِّ مصدرٍ آخَر. وإليكم نَصَّ (ابنِ جُلجُل)[10]:

1- قال أبو معشر البلخيُّ المُنَجِّمُ في كِتابِ الأُلُوفِ: «الهرامِسَةُ ثلاثةٌ أَوَّلُهم هرمسُ الذي كان قبلَ الطوفانِ[11] ومعنى هرمس لقبُ كأن يُقالَ قَيصَر وكِسَرى وتُسَمِّيهِ الفُرسُ في سِيَرِها ابنجهن[12]، وهو الذي تدّعي الحرانيةُ حكمتَه[13]، وتذكُر الفُرسُ[14] أن جَدَّهُ جَيومَرْثُ وهو آدَمُ ويَذكُرُ العِبرانِيُّونَ أنه خنوخُ وهو بالعربية إدريس.

2- قال أبو معشر هو أول من تكلم[15] في الأشياء العلوية من الحركات النجومية وأن جده جيومرث علَّمَه ساعات الليل والنهار، وهو أول مَن بنى الهياكل ومجَّدَ الله

10- ثَمَّ ترجماتٌ إنجليزيةٌ لهذا المقطع مع تحليلاتٍ مختلفةٍ نجدُها في: (بلسنر Plessner1954a: 50-52) و(بنغري، عن هرمس الأول فقط: Pingree 1968:14-15) و(فودور، حيث يورِد ترجمةَ نسخةِ ابن أبي أصيبعة Fodor 1970: 336-337). وثَمَّ ترجمةٌ إيطاليةٌ في عمل (باباتشينا Pappacena 2004, 266-267) مع ملخصٍ عامٍّ لأساطيرِ هرمسَ في العربية.

11- يضيف ابنُ أبي أصيبِعةَ هنا 16.24-25 وصفًا لهرمس (ذلك المُثَلَّث بالنِّعَم). ومن غيرِ الواضحِ ما إذا كانت هذه إضافةً من عندِه أو أصليَّةً في كتاب الأُلوف.

12- وردَت في نَصِّ (ابن جلجل): (ابنجهذ)، وفي ملخَّص الزوزني على ابن القفطي (ايهجل) 6.13، وفي ابن أبي أصيبعة (إلهجد، وتفسيرُهُ: ذُو العَدل) 16.26. وقد أدرك (بِنغري) أنَّ «الاسم واضِحُ التطابُقِ مع أوَنجهان/ وِيوَنجهان) وهو (جمشيد) حسبَ ابن نوبخت، وهو تحريفٌ للاسم الصحيح (أوشهان/ هُوشَنك)» Pingree 1968: 14-15. للمزيد عن اسم (وِيوَنجهان) انظر: Justi 1895: 144a-b and 274a. ويَضُمُّ (منتخَب صِوان الحكمة) نفس الكلمات (بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي 184.5، بطبعة دنلوب Dunlop 1262). وكان (پشداد) لقبًا لهوشنك بما أنَّ كُلَّ ملوك إيران المبكِّرين كانوا يُسَمَّونَ (پشدادين). وقد أُوِّلَت الكلمةُ شَعبيًا في إيرانَ بحيثُ تعني في أصلها «عادل»، رغم أنها تعني في الحقيقةِ «المخلوقَ أوّلاً». قارن الكلمة في اللغة الأبستاقية: para$\delta\bar{a}$ta. وللمزيد عن (هوشنك) مكتشِف النار في أسطورة العصر الوسيطِ الإيرانية، وتفسيرِ لقَبِه، انظر: CHI 3(1), 420.

13- في نص ابن أبي أصيبعة 16.26: «وهو مَن تقولُ الحرّانِيَّةُ بِنُبُوَّتِه».

14- أورَدَ الكلامَ عن الفُرسِ ابنُ أبي أُصَيبِعة 16.26 بينما تفتقر نسخة ابن جلجل إلى هذ الكلمة.

15- في ملخَّص الزوزني 6.15: «تَحَكَّمَ في» بدلًا من «تَكَلَّمَ في».

نبيًا، وأول مَن نظر في الطب وتكلم فيه، وأنه ألّف لأهل زمانه قصائد موزونةً[16] وأشعارًا معلومةً[17] في الأشياء الأرضية والعلوية، وهو أول من أنذر بالطوفان ورأى أن آفةً سماويةً تلحق بالأرض من الماء أو النار وكان مسكنه صعيد مصر، تخيَّرَ ذلك فبنى هنالك الأهرام ومدائن التراب وخاف ذهاب العلم بالطوفان، فبنى البرابي[18] وهو الجبل المعروف بالبربا بأخميم[19]، نحته وصوَّرَ فيه جميع الصناعات وصنائعها نقشًا وصوَّرَ جميعَ آلات الصُّنّاع، وأشار إلى صفات العلوم برُسوم[20]، حرصًا منه على تخليد العلوم لمَن بعده، وخيفةً أن يذهب رسمُ ذلك من العالَم.

3- وثَبَتَ في الأثَر المَروِيِّ عن السَّلَف أنَّ إدريسَ أولُ من درسَ الكُتُبَ ونظرَ في العلوم وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفةً وهو أول مَن خاط الثيابَ ولبسَها ورفعَه الله مكانًا عليًا[21].

4- وحكى عنه أبو معشر حكاياتٍ شنيعةً أثبت بحقِّها[22] وأقرّ بها وبالله تعالى التوفيق.

5- هرمس الثاني من أهل بابل سكن مدينةَ الكلدانيين وهي بابل بعد الطوفان في زمن نبريزباني الذي هو أول مَن بنى مدينة بابل بعد نمروذ بن كوش[23] وكان بارعًا في

16- في نسخة ابن أبي أصيبعة 16.30: "كُتُبًا كثيرةً موزونةً".

17- في نسخة ابن أبي أُصَيبِعة 16.31: «وأشعارًا معروفةً في لُغَةِ أهلِ زمانِه».

18- هذه كلمةٌ اقترَضَتها العربيةُ من المصرية القديمة وكانت تعني أصلًا (المعبد)، واستُخدِمَت في العربيةِ لتعني آثارٍ مصريةٍ حجَرِيّةٍ عظيمةٍ (الكلمة القبطية: pRpe p- erpe). انظر كذلك: G. Wiet, "Barbā," EI2, 1.1038b-103.

19- أخميم هي (پانوپوليس Panopolis) في العصر الروماني الإمبراطوري. وقد قُوِّضَ المعبد المصريُّ الشهيرُ هناك فبنى بأحجارِهِ مدرسةٌ في القرن الرابع عشر الميلادي (G. Wiet, "Akhmīm," EI2, 1.330a).

20- يضيف (ابنُ أبي أصيبعة) هنا 17.3: "لِمَن بعدَه"

21- هي إعادةُ صياغة من ابن جلجل لمعنى الآيتين السابعة والخمسين والثامنة والخمسين من سورة مريم: «واذكُر في الكِتابِ إدريسَ إنَّهُ كانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا. ورَفَعناهُ مَكانًا عَلِيًّا».

22- في ملخص الزوزني على ابن القفطي: «أحَقَّها» بدلًا مِن «أخَفَّها».

23- النمرود بن كوش هو مؤسس بابلَ بحسبِ الكتاب المقدس العِبري (سِفر التكوين، إصحاح 10، آية 10-8). ومن الواضح أنَّ تراثًا متجذِّرًا في التأريخ المسيحي اليوناني كان مُتاحًا لأبي معشر. عن مصادره التأريخية، انظر المقطع 5.4 من هذا الفصل. ومن المحتمَل أن يكون الملِك المُشار إليه هنا والذي حُرِّفَ اسمُه في النص هو نوبخذ نصر الثاني (حكَمَ بين عامَي 604 – 562 ق.م. ونعرفُهُ مِن سِفر دانيال)، ذلك الذي حكى لنا (بِرُسُّسْ Berossus)

علم الطب والفلسفة وعارفًا بطبائع الأعداد وكان تلميذه[24] فيثاغورس الأَرِثماطِقِيّ[25] وهرمس هذا جدَّدَ من علم الطب والفلسفة وعلم العدد ما كان قد درس بالطوفان ببابل، ذكر ذلك أبو معشر.

6- ومدينة الكلدانيين هذه هي مدينة الفلاسفة من أهل المشرق وفلاسفتهم أول من حدد الحدود ورتّب القوانين وهم فلاسفةُ حُذّاقِ الفُرس.

7- هرمس الثالث سكن في مدينة مصر كان بعد الطوفان وهو صاحب كتاب حيوان ذوات السموم وكان فيلسوفًا طبيبًا عالِمًا بطبائع الأدوية القتّالة والحيوانات المُعدِيَة[26] وكان جوّالاً في البلاد طوّافًا بها عالمًا بنصبة المدائن وطبائعها وطبائع أهلها وله كلام في صناعة الكيمياء نفيس يتعلق منه إلى صناعاتٍ كالزجاج والخرز والغضائر وما أشبه ذلك.

8- وكان له تلميذ يُعرَف اسمه اسقلابيوس[27] له أخبار شنيعة وقصص كثيرة نستجلب ما صحَّ منها ممّا وقعَ في الكتب المعروفة إن شاء الله.

في الروايةِ التي سُقناها لِتَوِّنا هذه، أضَفنا الأرقامَ إلى المقاطِعِ لِنُشِيرَ إلى ما نَعتَقِدُ أنه الأجزاءُ التي تتألَّفُ منها، وهو تقسيمٌ غيرُ موجودٍ في الأصل. المَقطَعان الأوَّلُ والثاني اقتباسان صريحان مِن أبي مَعشَر. أما المَقطَعُ الثالِثُ فربما كان مُستَقًى منه أو مِن غيرِه لكنّه يقرِّرُ أمرًا معروفًا للمسلمين منذُ بداياتِ القَرنِ الثامنِ الميلاديِّ، بِفَضلِ (وَهبِ بنِ مُنبِّه) الذي سنتناولُه لاحِقا. المَقطَعُ الرابع يُنَوِّهُ بوضوحٍ إلى حَذفِ مادَّةٍ موجودةٍ أصلاً في (أُلوفِ) أبي معشر، إذ اعتبرَها ابنُ جلجلٍ خُرافِيَّة. بينما يُعِيدُنا المَقطَعُ الخامسُ إلى

عن نشاطاتِه الإنشائيّة في بابلَ - وبينها الحدائقُ المُعَلَّقة - في تقريرٍ نعرفُهُ من اقتباسٍ يَظهَرُ في (آثار اليهود العتيقة Antiquitates Judaicae) للمؤرِّخِ (يوسِفوس) (10.220-228)، وكذلك من (جورج سنسلوس George Syncellus (416-418)). لترجمةٍ إنجليزيةٍ مزودةٍ بالملاحظات، انظر: Verbrugghe and Wickersham 1996: 57-59 . والاسمُ (نَبْريزباني) محذوفٌ في الاقتباسات اللاحقة لهذه القصة، حيثُ يُذكَرُ هرمس الثاني البابليُّ نفسُه باعتبارِهِ بانِيَ بابلَ بعد نمرود (ابن القفطي 346.17-18 وابن العبري في (التاريخ) 11.14-15).

24- ورَدَ الضمير المتّصل العائد على هرمس الثاني في كلمة (تليمذُهُ) في نسخةِ ابن أبي أُصَيبِعة 17.9.

25- هذا بحسب ابن أبي أصيبعة 17.9، أمّا في (ابن جلجل) فالضمير المتّصِل محذوفٌ من (تلميذه)، ليكون هرمس هو تلميذ فيثاغورس.

26- (المؤذِيَة) في ابن أبي أصيبعة 17.13 و(المُعدِيَة) في ابن جلجل.

27- يضيف ابن أبي أصيبعة هنا 17.16: "وكانَ موطِنُهُ بالشّام".

اقتباسِ النَّصِّ الأَصليِّ. ويضُمُّ هذا مادّةً مُستقاةً بالتأكيدِ مِن عملٍ تأريخيٍّ يونانيٍّ مِن العصرِ القديمِ المتأخرِ، حيثُ يَحتَوي معلوماتٍ منقولةً من (بِرُسُّسْ Berossus). ونهايةُ هذا المقطَع تمثِّلُ نهايةَ الكلامِ المقتبَسِ من أبي معشر. ويَبدُو المَقطَعُ السادسُ إضافةً تُفسِّرُ الإشارةَ إلى مدينةِ الكلدانيين في المَقطَعِ الخامس. أما المقطعُ السابعُ عن هرمسَ الثالثِ فلا يُصَرِّحُ لنا ابنُ جُلجُلٍ بأنه استقاه من أبي معشر، وهي حقيقةٌ سنتناولُها بمناقشة لاحِقا.

ثمّ مَصادِرُ أخرى مستقاةٌ من هذه الأصليةِ تُقَدِّمُ نُسَخًا مختلفةً موجَزَةً أو متباينةَ الصياغَةِ لحكاية الهرامسة الثلاثةِ ذاتِها. ولدينا جُملَتان عن هرمس في (منتخب صِوانِ الحِكمَةِ) - وهو مُختَصَرٌ لِمَوسُوعَةِ حِكَمٍ وأقوالٍ لفلاسفة اليونان والعرب، أُلِّفَ حوالَي العام 1000م - مُستَقاتان مِن حكايةِ أبي معشَرٍ عن هرمس[28]. كذلك يُعِيدُ (الثعالبي النيسابوري ت.1038م) صياغةَ حكاية أبي معشَرٍ عن هرمس الأولِ دون إضافةِ جديدٍ يستحقُّ الذِّكر[29]. أمّا العالِمُ المسيحيُّ (أبو الفَرَج جريجوريوس بن العِبري ت.1286م) فقد قَدَّمَ إشارتَه الموجَزَة إلى الهرامسة الثلاثة مُصَدِّرًا روايتَه بالبناء للمجهول: "يُقالُ إنَّ..."[30]. ورَغمَ قُدرَتِه على إيرادِ اسمِ Trismegistus قريبًا جدًّا من الصِّحَّةِ (طريسمجِسطِس)، وعلى مَنحِنا تفسيرًا مسيحيًّا للاسم - أنَّ المُثَلَّث بالعَظَمَة سُمِّيَ كذلك لأنه وَصَفَ الخَصائِصَ الضَّرُورِيَّةَ الثَّلاثَ للخالِقِ: الوُجُودَ والحِكمَةَ والحَياةَ[31]- فإنَّ

28- Muntaxab S iwān al-Hikma ed. Dunlop, section 90, lines 1261–1268; ed. Badawī 184.4–13.

29- «أولُ مَن شَرح علم النُّجومِ وأشارَ إلى رُسُوم الأجرام السماوية ورسم مسارات النجوم وكشفَ تأثيراتِها المختلفةَ في حياة الناس وأتى بمعلوماتٍ عن عجائبِ بنائِها هو إدريسُ عليه السلام. كذا كان أولَ من استخدمَ الكتابةَ وخاطَ الثيابَ وكان الناسُ قبلَه يلبسُون جلود الحيوان فقط، وكان أولَ من استخدمَ الأسلحةَ وشَنَّ الحَربَ واستَرَقَّ الناس». الترجمةُ العربيةُ عن ترجمة (بُسورث Bosworth 1968: 39) لكلام الثعالبي. قارن كتاب الثعالبي نفسَه: aT-§a<ālibī 1960: 6.5-11.

30- Ibn al-<Ibrī, Ta>rīx, 11.8ff وربما كان (سعيد الأندلسي) هو مصدرَه فيما يتّصِلُ بالهرامسة، فهو يَذكُرُ (سعيدًا) بالاسم كمرجعيةٍ في أماكنَ أخرى من كتابِه، كما يُورِدُ على الأقلِّ قراءةً بديلةً مهمةً مقتفيًا خطو (سعيد) "الجواهر" بدلاً من "الأشياء". انظر الهامش 35).

31- قارن بتفسيرات مسيحية مشابهة للقب المثلث بالعظَمة، ترى فيه معاني تثليثيةً وغيَر ذلك: Malalas 26 (Scott 4.233), Chronicon Paschale 85, John of Antioch 6, Cedrenus (Scott 4.235), Suda (under

روايتَه مُستقاةٌ في مُعظَمِها مِن أبي مَعشَر. وقد جَمَعَ الفيلسوفُ الإشراقِيُّ (الشَّهرَزُورِيُّ) - الذي نَشطَ في نهاياتِ القرن الثالثَ عشرَ - تقاريرَ وأقوالاً عِدَّةً لهرمسَ في تاريخ الفلسفةِ الذي صنَّفَه، وقد أوردَ في صدارتِها نسخةً مُعَدَّلَةً قليلاً مِن أُسطورَةِ الهرامسة الثلاثةِ ذاتِها[32]. أمّا المؤلِّفُ المصريُّ الموسوعِيُّ الإمام جلالُ الدين السيوطيُّ (1445 - 1505) فقد أشارَ إلى القِصَّةِ في رِسالَتِه عن الأهرام[33]. باختصارٍ كانت قِصَصُ هرمسَ التي نَشَأَت مَعَ أبي معشرٍ معروفةً على نِطاقٍ واسعٍ على مَدارِ عِدّةِ قُرونٍ وكانت بالفعل جُزءًا من المَعرفةِ الشائعةِ بين العُلماء.

نُسَخٌ قليلةٌ فقط مِن قِصَّةِ هرمسَ الأولِ تَبدُو مُحتَوِيَةً على معلوماتٍ ربما كانت مُستَقاةً مِن نُسخَةِ أبي معشرٍ الأصليةِ ولم يَنقُلها ابنُ جلجل. فيذكُرُ (مُنتَخَبُ صِوانِ الحِكمَةِ) - وسنُناقِشُهُ باستفاضةٍ في الفقرة 3.5 - يَذكُرُ (أبا معشرٍ) بالاسم بصِفَتِه مَصدَرَهُ فيما يتّصِلُ بهُوِيَّةِ هرمسَ، ويَسرِدُ تنويعةً مختلفةً قليلاً على المَقطع الثاني من المقاطِع التي أورَدناها آنفًا عن هرمس. ودُونَ أيَّةِ انقطاعاتٍ يُضيفُ المُنتخَبُ قليلاً مِن المعلوماتِ التي ربما كانت مستقاةً بِدَورِها مِن أبي معشر[34]: "وأنه عَلِمَ أنَّ آفَةً سَماوِيَّةً تُصِيبُ بَعدَ وَفاتِهِ سُكّانَ الأَرضِ مِنَ الغرق بالمياه والاحتراق بالنيران والحرارات فبني هو وأهل زمانه في الناحية التي يَسكنها من المغرب في الأرض المعروفة بيونان فيما بَينَ صعيدِ مصر المتصل ببلاد السودان إلى الإسكندرية وأسفل أهرامًا كثيرةً من حجارة على رؤوس الجبال والمواضع المرتفعة ارتفاع كل هرم منها بين الثلاثين ذراعا إلى الخمسين ذراعا عريضة الرؤوس وجعلوا من بنائها هرمين أرفع سمكًا".

لدينا معلومتان جديدتان فقط مُعطاتان هنا: الأولى تُمَوضِعُ هرمس عمومًا في مصر وتسميها خطأً اليونان أو تجعلها جزءًا من اليونان، والثانية تُضيفُ تفاصيلَ عن الأهرام كما تُدخِلُ معه مُعاصِرِيه في بنائِها. ومن الصعب أن نعرف ما إذا كانت هذه إضافات لاحِقَةً أو جزءًا من رواية أبي معشر الأصلية.

(<Eqlû| ¡ Sqirlàcirso|; also Scott 4.235

32- كتاب نزهة الأرواح للشهرزوري aš-Šahrazūrī, Kitāb Nuzhat al-arwāH, 131.3-134.2.

33- Nemoy 1939: 27

34- Muntaxab Badawī 184.7-13, Dunlop 1264-1268

معظَمُ النُسخ الأُخرَى مِن أساطيرِ هِرمِسَ في العربيةِ ما هو إلا تنويعاتٌ على النُسخَةِ التي قَدَّمَها ابنُ جلجل، يَفصِلُها عن نُسخَةِ ابنِ جُلجُلٍ دَرَجَةُ قَرابةٍ أو اثنتان. وسنُقَدِّمُ مثالٍ على هذه النُّسَخ اللاحِقَةِ استخدامَ (سعيد الأندلسي 1029 – 1070م) قاضي طليطلَةَ لِهَذه الروايةِ، وهو بَينَ أكثرِ استخداماتِها إثارَةً، حيثُ وظَّفَها في سِياقِ كتابِه المؤثر عن تاريخِ العِلم مُصَنَّفًا بحسَبِ الأُمَّة. وحسبَ ترتيبِه للبياناتِ انتقلَ العِلمُ عَبرَ القرونِ مِن الأُمَمِ الشرقيةِ إلى الغربيةِ، بالِغًا ذِروَتَهُ في أَندَلُسِ عَصرِه، وهو زَعمٌ لا يُثيرُ دهشتَنا بالطبع. وفي حديثِهِ عن هرمس لا يَذكُرُ إلاّ مرجعيَّةً واحدةً هي (أبو مَعشَر):

سعيدُ الأندلسي (18.18–19.6) – (تحقيق الأب لويس شيخو): فصلٌ عن العُلوم عند الأُمَّةِ الكَلدانِيَّة:

حسبَ ما نقولُهُ، أشهَرُ علمائهم وأجَلُّهم (أي الكلدانيين) هرمس البابليُّ. وقد كان في زَمَنِ الفَيلَسُوفِ اليونانيِّ سُقراط. وقد قالَ أبو مَعشَرٍ جَعفَرُ بنُ مُحَمَّدٍ بنِ عُمَرَ البَلخِيُّ في كتابِهِ (الألوف) إنَّ هرمسَ كان هو مَن استعادَ كثيراً من كتُبِ الأقدمين عن علم النجوم وأنواعٍ أخرى من الفلسفة كانت قد اندثَرَت، وأنه قد صَنَّفَ كُتُبًا عِدَّةً في علومٍ مختلفةٍ. قال أبو معشر: «الهرامس مجموعةٌ من أشخاصٍ مختلفين. بينهم هرمس الذي كان قبل الطوفان، الذي يدَّعِي العبرانيون إنه النبيُّ أخنوخ الذي هو إدريسُ عليه السلام. بعد الطوفان كان هناك عدَدٌ منهم (أي الهرامس)، على معرفةٍ وحِكمة. والمُقَدَّمُ على هؤلاء اثنان: أولُهما البابليُّ الذي ذَكَرناه، وثانيهِما كان تلميذ الحكيمِ فيثاغورس، وكان يسكنُ مصر».

وقال سعيد: «بلَغَتنا الأخبارُ عن مَذهَبِ هرمسَ البابليِّ تُشيرُ إلى امتيازِهِ في العُلوم. ويَشمَلُ هذا تعاليمَه عن إسقاطِ أَشِعَّةِ النُّجومِ وتعاليمَه عن تشابُهِ هياكِلِ الكُرَةِ السَّماوِيَّة. كما تشمَلُ كتُبَه في التنجيمِ ككتابِ خطوط العرض وكتابِ خطوط الطُّول والغصن الذهبي».

فصلٌ عن العُلوم عند أُمَّةِ المصريين:

أخبرَ عددٌ من العُلماء بأنَّ هرمس الأوَّلَ الذي عاشَ في أعلى صعيدِ مصر كان مَصدَرَ كلِّ العُلوم التي ظَهَرَت قبل الطُّوفان. وهو مَن يُسمِّيه العبرانيُّون أخنوخَ بنَ جارد بن

مهالائيل بن كاينان بن إينوش بن شيث بن آدم، عليه السلام. وهو النبي إدريس عليه السلام. ويقولون إنه أولُ مَن تكلَّمَ في الجَواهِرِ العُلوِيَّةِ، وحركات النجوم[35]، وهو أولُ مَن بنى المعابِدَ ومَجَّدَ اللهَ فيها، كما كان أولَ من نظرَ في الطِّبِّ[36]، وألَّفَ لأهلِ زمانِه قصائدَ موزونةً عن أشياءَ أرضيةٍ وعُلويّة. ويقولون إنه أولُ مَن أنذَرَ بالطُّوفان، واعتقَدَ أنَّ الماءَ والنارَ سَيَعُمّان الأرضَ بالخَراب[37]. وخافَ أن تنتهي المعرفةُ وتَبيدَ الفُنونُ في الطوفان، ولذا بنى الأهرامَ والمعابِدَ الأثريَّةَ في أعلَى صَعيدِ مِصرَ، وصَوَّرَ فيها كُلَّ الفُنونِ والأَدَواتِ، شارحًا خَصائِصَ العُلومِ بنُقُوشٍ[38]، رَغبةً مِنهُ في حفظِ العلوم لِمَن يأتون بعده، ومخافةَ أن يَدرُسَ كلُّ أثرٍ لها من العالَم.

40.5-7

"بين علماء مصر القدامى هرمس الثاني. كان حكيمًا يتجولُ في البلاد، ويجوبُ المُدُنَ ويعرفُ أُسُسَ (المُدُنِ)[39] وطبائعَ الشُّعوب، وقد كتبَ كتابًا عظيمًا عن فن السيمياء وكتابًا عن الحيوانات السّامّة".

ويمكننا أن نرى من الحكاياتِ المختلفةِ للأسطورةِ أنَّ (سعيد الأندلسي) قدَّمَ نسخةً مُحَوَّرَةً بشِدَّةٍ مِن مقاطِعِ (ألوف) أبي معشَرٍ عن الهرامسة، وقد رتَّبَها بحيثُ تلائمُ غَرَضَهُ وهو عرضُ تاريخِ العِلمِ مرتَّبًا حسبَ الأُمَم. هكذا يظهر هرمس الأول في فصله عن مصر، والثاني البابليُّ في فصله عن الكلدانيين، والثالث (الذي يسميه هو الثاني) في مصر مرّةً أخرى. وهو استخدامٌ لا يضيفُ شيئًا ذا بالٍ إلى نقاشِنا الحاليِّ إجمالاً، إلّا أن يوضحَ لنا كيفَ كان من اليسيرِ تغييرُ وتوفيقُ تلك السيرة الهرمسية الثلاثية في

35- حُذِفَ هنا المَقطَع الذي يُشيرُ إلى التاريخ القومي الإيراني «وأنَّ جَدَّهُ جَيومَرث علَّمَه ساعاتِ الليل والنهار».

36- حُذِفَت هنا إضافة «وتَكَلَّمَ فيه».

37- حُذِفَ ما يَلِي لأنَّ (سعيدًا) كان قد ذَكَرَه بالفعل: «وكان موطنُه صعيد مصر، اختارَ هذا المَوضِعَ وبنى به الهياكلَ ومُدُنَ الطِّين».

38- حُذِفَت كلماتٌ كثيرةٌ من هذا المَقطَع

39- تقول النسخة: «ويعرفُ أُسُسَ شُعوبِها» وهو خطأٌ واضح. قارن بما جاء في نص (ابن جُلجُل) المُوازي الي سَلَفَ آنفا: «كان ماهرًا في معرفة الطب والفلسفة، وعرفَ طبائعَ الأرقام».

الأعمالِ اللاحِقَة. بَيدَ أنَّ تفاصيلَ قليلةً ممّا أورَدَه (سعيدٌ) تستحقُّ أن نتوقفَ عندها. أولًا حسبَ هذه الروايةِ، حَكَى (جماعةٌ من العلماء) حكايةَ هرمسَ الأول. يشيرُ هذا إلى أنه بحُلولِ القَرنِ الحادي عشرَ – زَمَنِ سعيدٍ – كان تقريرُ أبي معشرٍ ذائعًا بما يَكفي لأن يقتبسه آخرون كثيرون. ثانيًا، يقرر سعيدٌ أنَّ هرمس البابليَّ استعادَ المعرفةَ التي ضاعَت في الطوفان، مؤكِّدًا العلاقةَ بينَ الهرمسَين الأول والثاني في رواية أبي معشر.

سننتقلُ الآنَ إلى فَحصِ فَحوَى هذه الحكايةِ بشكلٍ أكثر تدقيقا. مِن أعظَمِ الألغازِ المحيطةِ بهرمسَ في العربيةِ ظُهورُ ثلاثةِ أشخاصٍ مُختَلِفِينَ يَحمِلون الاسمَ نفسَه، بِصِفَةِ كلٍّ منهم حكيمًا مُهِمًّا. في الرِّوايةِ التي نستنِدُ إليها أساسًا وهي روايةُ ابنِ جُلجُلٍ، أقدَمُ ما وَصَلَنا بهذه الخصوص، يَرتَبِطُ أولُ هرمسَين ببعضِهما في حكايتَيهما، حيثُ الثاني البابليُّ استعادَ المعرفةَ التي ضاعَت في الطوفانِ، تلك التي حاولَ الأولُ المصريُّ الصعيديُّ السابقُ على الطوفانِ أن يحفَظَها من الضَّياعِ بالكِتاباتِ والنُّقوش. ويُقالُ إنَّ هرمِسَ الثالثَ كان مصريًّا مِنَ العُصورِ اللاحِقَةِ، ويَبدُو غيرَ مُرتَبِطٍ بالأوَّلَين. إضافةً إلى ذلك، قصةُ الهِرمسَين الأوَّلَين فقط هِيَ المُرتَبِطَةُ بِاسمِ أَبِي مَعشَرٍ صَراحَةً، وهذه هي المفاتيحُ الأوليةُ لِحَلِّ اللُّغز. فَكَيفَ إِذَن نَشَأَت فِكرَةُ الهرامِسَةِ الثَّلاثة؟

في كتابه الذي صدر عام 1968 عن أبي معشر، اقترح (دافيد پنغري) إجابةً لهذا السؤال، وهي إجابةٌ حَظِيَت بقَبولٍ واسعٍ منذ ذلك الحين. زعمَ (پنغري) بما يجب أن نسميه طريقةً ملتويةً[40] أنَّ أسطورةَ هرمس هذه لفَّقها أبو معشَرٍ نفسُهُ تحت تأثيرِ أستاذه ابنِ نَوبَخت. وإذا افترَضنا بأنني فهمتُ حُجَّتَه فإنَّ دَعواهُ يُمكِنُ تلخيصُها كالآتي: إنّ الكتابُ التنجيميُّ المسمَّى (أسفار دوروثيوس الصَّيدِيِّ الخمسة The Pentateuch of Dorotheus of Sidon) -المكتوبُ في القَرنِ الميلاديِّ الأوَّلِ، والذي لم يَصِلنا إلا في ترجمةٍ عربيةٍ لنسخةٍ منقَّحَةٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ مَنقُولَةٍ بدَورِها عن الأصلِ اليونانيِّ- يعيدُه في النسخة التي بينَ أيدينا إلى هرمس بن دوروثيوس ملِك مصر (وهو ما ناقشناه في الفقرة 2.2 من الفصل الثاني). ويستدرِكُ (پنغري) "إنّ (ابن نوبخت) قد حَوَّرَ

---

(40) كما كتب تومر (Toomer (1970: 156) في مراجعتِه لذلك الكتاب: "كلُّ مَن لم يكن موضوعُ هذا الكتابِ مألوفًا لديه بالفعل سيَجِدُ معظمَ الكتابِ مستعصِيًا على الفهم. حتى بالنسبة للمبتدئ ستبدو تلميحاتُ المؤلِّفِ مُحَيِّرَة... ويبدو الترتيبُ العامُّ لمادةِ الكتابِ مقصودًا به موافقةُ راحة الكاتب أكثر من راحة القارئ".

سِيرَةَ شخصيةِ (هرمس) -بتأثيراتٍ حرّانيَّةٍ- ليصنعَ منه ذلك الحكيم البابليَّ الذي أصبح ملِكَ مصرَ وجَلَبَ المعرفةَ إلى أرضِها" كما يذكُرُ (ابنُ نوبخت)في (كتاب النهمطان)[41] ويمضي (پنغري) ليقول: "إنَّ أبا معشَرٍ طوَّرَ الأسطورةَ - ربما وهو يفكِّرُ في معنى لَقَبِ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ Trismegistos - بافتراضِ هرامسةٍ ثلاثةٍ، ثانيهما وثالثُهما متطابقان مع حكيم (ابن نوبخت) البابليِّ المصري[42]". هكذا وَسَمَ (پنغري) أبا معشَرٍ بسِمَةِ المُحتالِ الذي حاولَ أن يختَلِقَ أُكذوبَةً كاملةً يَخدَعُ بها مُعاصِريه[43].

أعتقِدُ أنَّ هذا استنتاجٌ يُجانِبُ الصَّواب. فحُكمُ (پنغري) على (ابنِ نَوبَختَ) خاطئٌ بالتاكيدِ، إذ إنَّنا نجدُ إشارةً إلى هرمس آخَرَ مُثلَّثٍ بالعَظَمَةِ "ملِكِ مصر" في ثنايا كتاب (دوروثيوس) المذكورِ نفسِهِ[44]، كما اكتشفَ ذلك (پنغري) بنفسِهِ حين أقبلَ على تَحقيقِ الكِتاب. ومن المؤكَّدِ أنَّ ابنَ نوبختَ الذي كانت أسفارُ دوروثيوس الخمسةُ تحتَ يَدِهِ كان على وَعيٍ بتِلكَ الإشارة[45]. وربما تكونُ الإضافةُ الوحيدةُ التي اقترفَها (ابنُ نوبخت) هي أنَّ هرمسَ كان بابليَّ المنشأ. ويَبدُو أنَّ هذا اللقبَ البابليَّ هو مَرَدُّ ما يُفتَرَضُ من "التأثيرِ الحرّانيِّ مُباشِرًا كان أو غيرَ ذلك"[46]، رغم أننا لا نكادُ نَجِدُ ما يبِّررُ هذا الافتراض ولا ما يبرِّرُ إلقاءَ اللائمةِ على الحرّانيين بهذا الخصوصِ من الأساس. وقد التقَينا بالفعل في الفصلِ الثالثِ بعلاماتٍ على مَيلِ (پنغري) إلى المُبالَغَةِ في تقديرِ أهميةِ دَورِ الحرّانيين في الحياةِ الفكريةِ للقرنِ التاسِع. إضافةً إلى ذلك، فكما رأينا في الفصلِ الثاني، يُحيلُ ذِكرُ بابلَ إلى فكرةِ أنَّ هذا الهرمسَ كان من عاصمةِ الإمبراطوريةِ الإيرانيةِ حيثُ جمعَ (الضّحّاكُ) عُلماءَ العالَمِ قبلَ أن يتفرَّقُوا في أركانِ البَسيطةِ، وبينها مصر. وإننا لا نجدُ أثرًا لفكرةِ الهرامسةِ المتعدِّدين في روايةِ ابنِ نوبخت. بدلاً من ذلك نجدُ رؤيةً واضحة

41- Pingree 1968: 14. وقد تناولنا هذا المقطع من كلامِ ابن نوبخت بالمناقشة في الفصل الثاني.

42- المصدر السابق.

43- المصدر السابق Idem, vii-viii

44- Dorotheus Sidonius, Carmen Astrologicum, ed. D. Pingree, 2.20.1.: "كما قالَ المُشرِّفُ المحسن بثلاثِ طَبائعَ هرمسُ مَلِكُ مصر".

45- Pingree 1968: 11

46- المرجع السابق Idem, 10.

ـدها أنَّ هرمس كان حقيقةً من بابلَ عاصمة الإمبراطورية الفارسية. وثَمَّ شَواهِدُ مصادِرَ أخرى كما رأينا على تلك النظرة التي تجعلُ إيرانَ مركزًا لتاريخ العِلم. لِذا يصعُبُ أن نوافِقَ على إدانةِ (ابن نوبخت) بتُهمَةِ (تحوير) أسطورةِ هرمس تحت التأثير الحرّانِيّ. ونعتقِدُ أنَّه بالأحرَى قَدَّمَ إرثًا فارسيًا مستقِرًّا مِن قَبلِه، يَنسُبُ هرمس إلى بابلَ حتى يستطيعَ الفُرسُ أن يَدَّعُوه لأنفُسِهم[47]. ويبدو أنَّ (ابنَ نَوبَخت) كان مُشَبَّعًا بوجهة النظرِ هذه بشكلٍ فطريٍّ، إذ إنه هو نفسَه عالِمٌ إيرانيٌّ ومترجِمٌ لكتُبِ الفارسيةِ المتوسطةِ إلى العربيةِ في عصرٍ مازالَ فيه المسلمون ذَوُو اللسان العربيِّ أقلّيَّةً حاكمة. وهو بالتأكيدِ أَحَدُ المَصادِرِ الرئيسةِ لهذه النظرةِ لتاريخِ العِلمِ ذاتِ المركزيةِ الفارسية[48]. ولكن مِن المؤكَّدِ كذلك أنَّ اللقبَ البابليَّ لهرمسِه هذا اقترنَ بهرمسَ الثاني في روايةِ أبي معشر[49].

أما بالنسبةِ لاتهامِ أبي معشر بتَلفيقِ أُسطورَةِ الهرامسةِ الثلاثةِ، فسأوضحُ في الفقراتِ التاليةِ أنَّه كان في الحقيقةِ يَضُمُّ زوجَين مِن التناوُلات التأريخيّةِ المُنتَمِيَةِ إلى العَصرِ القديمِ المتأخِّرِ إلى الأسطورةِ الفارسية. وهو بالتأكيدِ مسئولٌ عن صِياغَةِ النُّسخَةِ العربيةِ مِن سِيرَتَي الهرمسَين الأوَّلَين، تلك التي وصَلَتنا باسمِهِ، لكنّ هذا لا يَنسَحِبُ على سِيرَةِ هِرمسَ الثالث. وخطوتُنا التاليةُ هي أن نبحثَ عن مصادرَ قديمةٍ تقترِحُ أكثرَ من هرمسٍ واحد.

... سوابِقُ يونانيةٌ قديمةٌ للأسطورة العربية:

...ـظُ حفظُ الكتاباتِ القديمةِ في مصر في أوقاتِ الكوارثِ موتيفةً قديمةً قِدَمَ مُحاورةِ تيماوس Timaeus (23a) لأفلاطون على الأقلّ. يَظهَرُ (تحوت) المصريُّ /Theuth Thot – الذي سيتطابَقُ لاحِقًا مع شخصيةِ هرمس – ظهورًا خاطفًا في محاورةِ (فيلِبُس

---

[47] يبدو أنه قد وقعَ في ظَنِّ (پنغري) أنَّ السببَ الحرّانِيَّ المزعومَ لجعل هرمس الثاني بابليًّا هو «ضَمّ أرضِ الرّافِدَين إلى تاريخ الديانة الصابئية». (Pingree 2002: 25)

[48] الفهرست Fihrist 333.12-16 (ed. Flügel 274.8-12) وابن القفطي Ibn al-Qiftī , 255.1-11 (ويُورِدُ ابنُ القفطي كذلك 409.3–13 تلك الأقصوصةَ منقولةً عن ابن نوبخت نفسِهِ إذ يحكي الأخيرُ كيفَ أبدلَه الخليفةُ المنصورُ اسمه الفارسيَّ الصعب (خُوَرْشَذمَه طيماذاه مابازار دوباد خسراونهشاه) تلك الكُنيَةَ العربيةَ المُهَذَّبَة (أبا سَهل).

[49] عن الإشارات إلى هرمس في دوروثيوس، انظر الفقرة 3.2.

(Philebus 274c-d) الأفلاطونيةِ باعتبارِه مُكتَشِفَ الرياضياتِ والفَلَكِ والمُوحِيَ بالكتـ
إلى آمون. لكننا لا نَعثُرُ على دَورِ هِرمِسَ بِصفَتِه حافِظَ المَعرِفَةِ المِصريةِ لدى أفلاطون. بَيـ
أننا نَجِدُ هذا الدَّورَ مُتَضَمَّنًا في الهرمتيكا اليونانيةِ حيثُ تُعَلِّمُ إيزيس حُورَس أنَّ هرمـ
رأى وفهمَ كُلَّ شيءٍ وسَجَّلَه بحُروفٍ (هي النقوشُ الهيروغليفيةُ) أخفاها فيما بعد. وهي
تقولُ إنَّ لهرمسَ خلفاءَه وهم طاط وأسكلِپيوس-إيموثس Asclepius-Imouthes
وپتاح Ptah[50]. وفي الهرمتيكا اليونانية القديمةِ نفسِها تصوُّرٌ لهرامسةٍ متعددين. بَيـ
أنه من العسيرِ أن نثبِتَ انتقالَ هذا التصوُّرِ مباشَرةً إلى المؤلفين العربِ بالترجمة. ومن
الكتبِ الهرمسيةِ القديمةِ الأكثرَ دورانًا في الاقتباساتِ نَجِدُ كتابَ (الخطاب التام The
Perfect Discourse) -الذي اشتُهِرَ أكثرَ باسمه اللاتيني (أسكلِپيوس Asclepius-
يَذكُرُ هرمسُ السَّلَفَ القديم. كُتِبَ هذا الكتابُ أصلاً باليونانيةِ، واستخدمَه المسيحيو
المبكرون (فكان معروفًا في صيغةٍ ما للاكتانتيوس Lactantius حوالَي العام 310م)
وتُرجِمَ إلى اللاتينيةِ والقِبطِيّة. بَقِيَ النَّصُّ اليونانيُّ فقط في اقتباساتِ المُؤَلِّفين الآخَريـ
له، بينما بَقِيَ النَّصُّ القِبطِيُّ فقط في ترجمةٍ جزئيةٍ، والنسخةُ اللاتينيةُ فقط هي
التي تَحفَظُ لنا المَقطَعَ المُتَّصِلَ بنِقاشِنا الحاليّ[52]، حيث يَجِدُ فيه المرءُ هِرمِسَ المُتـ
بالعَظَمَةِ يُخاطِبُ تلاميذَهُ الثلاثةَ طاط وآمون وأسكلِپيوس. والخطابُ مُوَجَّهٌ خاصَّةً إلى
أسكلِپيوس ويستمرُّ في حوارٍ ثُنائيٍّ معه. يُشيرُ هرمسُ هنا إلى (آڤوس Avus) أَحَدِ أسلا
أسكلِپيوس الذي اكتَشَفَ الطِّبَّ لأوَّلِ مَرّة (medicinae primus inventor)، كما يُشـ
إلى سَمِيِّه هرمسَ القديم، الذي يَحمِلُ هو نفسُهُ اسمَه (Hermes cuius avitum
mihi nomen est)[53]. هنا شاهِدٌ في كتابٍ هرمسِّي قديمٍ - يَرجِعُ تاريخُ كتابتِه إلى
القرنِ الثالثِ على الأقلّ- على التمييزِ بَيْنَ هِرمِسَين، وربّما كذلك عِدَة (أسكلِپيوسا
(وأسكلِپيوس هو تلميذُ هرمسَ كذلك في المَصادرِ العَرَبيّة)[54]. لكن لأنَّ العملَ نفـ

50- SH 23.5. للمزيد عن الحروف المصرية Egyptian charakteres انظر Dieleman 2005: 96-101.

51- Scott 1.77

52- مخطوطات نجع حمادي Nag< Hammādī VI.8 (including sections 21-29).

53- Asclepius 37 = CH 2.347.20-348.6.

54- ناقش (فودن Fowden 1993a: 29-31) ظهورَ هرمسَين هنا وفي أعمالٍ متّصِلَةٍ بهذا العمل، ويعتبر ...

لم يَترُك أثرًا في الكتاباتِ العربيةِ، ولم يُبدِ أبو معشرٍ ما يَشِي بأنه اطّلعَ على أيِّ جُزءٍ مِن أجزائِه، فيُمكِنُنا أن نَدَعَه وشأنَه ونواصِلَ بَحثَنا. وعلى أيةِ حالٍ، علينا ألاّ ننسى أنَّ تصوُّرَ هرامسةٍ متعددين سَبَقَ أبا معشرٍ بزمنٍ طويل.

هناك قِلّةٌ من الإشاراتِ الأخرى إلى هرامسةٍ متعددين في اليونانيةِ واللاتينيةِ مِن عَصرِ الإمبراطوريةِ الرُّومانيَّة[55]. بيَن هذه الإشاراتِ واحدةٌ فقط تقرِّبُنا مِن السِّيَرِ العربيةِ للهَرامِسَة. وهي في الحقيقةِ تُلقي الضوءَ على مَصدَرٍ رئيسٍ لأسطورة أبي معشرٍ كما سنرى. نَجِدُ التقريرَ الذي يَضُمُّ هذه الإشارةَ في تاريخِ (جورج سنسلوس George Syncellus) للعالَمِ اليونانيِّ البيزنطيِّ، وقد عَمِلَ هذا المؤرِّخُ في القسطنطينيةِ حوالَي أعوام 818-810م[56]، وتوسَّعَ في الاقتباسِ من التواريخِ المسيحيةِ السابقةِ عليه، تلك التي لا أثرَ لها الآنَ، لِذا يَحمِلُ عَمَلُه أهميةً عُظمَى بالنسبةِ لِلفَهمِ الحَديثِ لِحَرَكَةِ التأريخِ في العصرِ القديمِ المتأخِّر. ومِن بَينِ المَصادِرِ التي يقتبسُها بشَكلٍ غَيرِ مُباشِرٍ عبرَ مَصدَرٍ وسيطٍ - ولا يَذكرُها مَصدَرٌ قديمٌ آخَرُ مِن المَصادِرِ الباقيةِ إلى عصرِنا – كتابُ (سوثيس Sothis) المَنسُوبُ إلى الكاهِنِ المصريِّ (مانيتون) مُؤَرِّخِ العَصرِ البطلَميِّ. ومِنَ الواضِحِ أنَّ نِسبَةَ الكتابِ إلى مانيتون زائفةٌ، رَغمَ ما يَبدُو مِن اعتِقادِ (سنسلوس) في صِحَّتِها. يَقتَبِسُ (سنسلوس) عِدَّةَ سُطورٍ مِن مُقَدِّمَةِ كِتابِ سوثيس مُقدِّمًا إيّاه كالتالي:

"ويبقى الآنَ أن نتناوَلَ مَقاطِعَ صغيرةً من كتاباتِ مانيتون السَّمَنُّودِيِّ Manetho of Sebennytos عن دولةِ المصريين. في عَصرِ بطليموس فيلادِلفوس كان مانيتون كاهِنًا أكبَرَ لمعابِدِ الأوثانِ في مصر، وعلى أساسِ الآثارِ الواقِعَةِ في الأرضِ السرياديةِ (أي مصر)، تلك الآثارِ التي نَقَشَها تحوت (وهو هرمس الأول) -حَسَبَ كلامِ مانيتون- بِلُغَةٍ مُقَدَّسَةٍ وحُروفٍ كهنوتيةٍ، والتي تَرجَمَها (هرمس الثاني بنُ أجاثودايمون ووالِدُ طاط[57]) بَعدَ الطُّوفانِ مِن اللُّغةِ

54- كلمة Avus تعني (الجَدّ) لا أحد الأسلاف، وهو أمرٌ ممكن. انظر كذلك تناوُلَ (فودن 174-176) لتعبُّد أهل (هرموبوليس) لمؤسس مدينتهم الإلهي هرمس.

55- شيشرو في كتابه (عن طبيعة الآلهة Cicero, De natura deorum 3.56) كما اقتبسه لاكتانتيوس في المؤسسات الإلهية (Lactantius, Divinae Institutiones 1.6) يشير إلى هرامسةٍ مختلفين عرفتهم ثقافاتٌ محليّةٌ متعددة. قارن: Fowden 1993a: 24.

56- انظر: Syncellus trans. by Adler and Tuffi n, xxix.

57- من المهمّ هنا أن نشيرَ إلى التباس صيغة سلسلة المضافات والمضافاتِ إليها في العبارة اليونانية الأصلية، والتي ربما كان مقصودًا بها أن تعني: «بواسطة أجاثودايمون بن هرمس الثاني»، وهكذا ترجمَها توفين وأدلر & Tuffin

المُقَدَّسَةِ إلى اليونانية بحُروفٍ هيروغليفيةٍ وأودَعَها الكُتُبَ في مَزاراتِ الأماكِنِ المقدسَةِ في مصر
على أساسِ ذلك، خاطَبَ مانيتون (بطليموسَ الثاني فيلادلفوس) في كتابِ (سوثيس) بهذه
العِباراتِ بالضَّبطِ: "إلى المَلكِ العظيمِ بطليموسَ فيلادلفوس أغسطس، مانيتون السَّمَنُّودِيّ
الكاهِنُ الأكبرُ للمعابدِ المقدسةِ في مصرَ وكاتبُها وساكِنُ هليوبوليس يُحَيِّي مَولاهُ بطليموس
إنه لمِن واجبنا يا أعظمَ المُلوكِ أن نتفكَّرَ في كُلِّ تلكَ المَسائلِ التي أَرَدتَنا أن نَسألَ عنها. وهكذا
حيثُ إنَّكم تَقُومُون بالبَحثِ عن مُستَقبَل الكَونِ، فرَدًّا على طلبِكم، فسأُظهِرُ لكم تلكَ الكُتُبَ
المقدسَةَ التي أعرفُها، تلك التي ألَّفَها جَدُّنا هرمسُ المثلثُ بالعَظَمَة. الوداعَ يا مولايَ المَلِك"
(هنا ينتهي الاقتباس، ويَستَرسِلُ تعليقُ سنسلوس): هذا ما يقولُه عن ترجَمَةِ هرمسَ الثاني
للكتُب. وبعد ذلك يَحكي مانيتونُ عن فئاتِ مُلوكِ مصر الخَمسِ الموزَّعين على ثلاثين أُسرة
وقد سَمّاهُم المِصريُّونَ آلِهَةً وأنصافَ آلِهَةٍ وبَشَرًا فانين[58]".

تتضحُ لنا على الفورِ وشيجةُ القُربَى بين هذا المَقطَعِ والحِكايَةِ التي يَسرِدُها أبو مَعشَر
فلَدَينا هنا الهرمسان الأوّلُ والثاني في حكايتِه، أحدُهما قبلَ الطوفانِ والآخَرُ بعده
يقدِّمُهما لنا مَصدَرٌ يونانيٌّ عتيق. وتفاصيلُ حفظِ المعرفةِ خلالَ الطوفانِ بتسجيلِ هرمس
الأولِ إيّاها كتابةً واستعادتِها مِن قِبَلِ هرمسَ الثاني، هذه التفاصيلُ لا يُمكِنُ أن تُخترع
مَرَّتَين في مُصادَفَةٍ مستحيلةٍ، ولِذا جازَ لنا أن نستَنتِجَ أن الحكايتَين اليونانيةَ والعربية
متّصِلَتان ببعضِهما. ومهمَّتُنا التاليةُ تتلخَّصُ في تحديدِ هذه الصِّلَةِ التي تَجمَعُهما.

كانَ (مارتن پِلسنر) بين الباحثِين الذين لَفَتُوا الأنظارَ إلى التشابُهِ بين القِصَّةِ التي
يَسرِدُها المَقطَعُ اليونانيُّ المذكورُ آنِفًا وقِصَصِ هِرمسَ في العربية. في مَقالِه الثاقِبِ الذي
كتبَه عام 1954 عن الهرمتيكا العربيةِ وحالِ البَحثِ في هذا الموضوع، خَلُصَ پِلسنر إلى
أنَّ حكاياتِ أبي معشَرٍ عن هرمسَ بابليةُ المَنشَأِ لا محالةَ لاشتمالِها على قِصَّةِ الطُوفان
وقد كَتَبَ: "مِنَ الجَلِيِّ أننا قد نعثُرُ على الرّابطِ المفقودِ في نصٍّ يونانيٍّ يتناولُ تاريخ

Adler. وتعديلي لترجمتِهما يجعَلُ هرمس الثاني هو مَن استعادَ المعرفةَ السابقةَ على الطوفانِ، إذ إنَّه من الواضح أنَّ نُسخةَ الحكايةِ التي انتقلَت إلى العربيةِ فُهِمَت باعتبارِها تَعني أنَّ هرمس الثاني لا أجاثوداءمون هو مَن استعاد المعرفة القديمة.

58- Syncellus 72–73 (ed. Mosshammer 40.31–41.22) والترجمة الإنجليزية لتوفين وأدلر مع بعض التعديلات. وتعطي ترجمتُهما ملاحظاتٍ بشأن الصعوبات النصّيّة التي يفرضُها هذا المقطَعُ التالِف.

ـصر". ورغم أننا قد لا نُوافِقُه الرَّأيَ في أنَّ هذا أمرٌ واضحٌ بذاتِه، فَمِنَ المُؤَكَّدِ أنه كان على الطريقِ الصحيحةِ، وقد ذَكَرَ مُقَدِّمَةَ كِتابِ سوثيس كما أورَدَها سنسلوس باعتبارِها تلك الرابطَ المَفقود(59). وكما لاحظَ التقليدُ البحثيُّ الحَديثُ منذُ وقتٍ طويلٍ، يَشي النَّصُّ الافتتاحِيُّ مِن كِتابِ سوثيسَ بأنَّ تاريخَ كِتابَةِ العَمَلِ يَعودُ إلى العَصرِ الإمبراطوريِّ الرُّومانيِّ، إذ إنَّ (بطليموس) يُخاطَبُ فيه بلَقَبِ (أغسطس Augustus) وهو لَقَبٌ رومانيٌّ صِرف. ورُبَّما يَكُونُ قد كَتَبَه مِصريٌّ رُومانيٌّ يُحاوِلُ أن يُؤَكِّدَ تفوُّقَ وَطَنِه العَتيقِ، منافِسًا بذلكَ تأريخَ (بِرُسس Berossus) لأَرضِ الرَّافِدَينِ العَتيقَة(60).

يقترِحُ (وليام أدلر) أنَّ پِلِسنر قد بالَغَ في تَقديرِ أهمِّيَّةِ كتابِ سوثيسَ باعتبارِهِ الرابطَ المفقودَ هنا(61). بَيدَ أنَّ اقتباسَ كِتابِ سوثيسَ يُعَدُّ في الحقيقةِ الشاهدَ الوحيدَ المُناسِبَ على وُجودِ روايةٍ عن هَرامِسَةٍ متعدِّدِين، مُوازِيَةٍ لِروايةِ أبي معشَرٍ وسابقةٍ عليها في الوقتِ ذاتِه. ربما لا يُمَثِّلُ الرَّابِطَ المُباشِرَ، غيرَ أنه على الأقلِّ رابطٌ بيننا وبين الروايةِ الضائعةِ السابقةِ على أبي معشَر، تلك التي استَقَى منها روايَته. إنَّ حِكايَةَ كِتابِ سوثيسَ بتفاصيلِها المُحَدَّدةِ لَتُمثِّلُ بوُضُوحٍ إرثًا كان مُتاحًا بِطَريقَةٍ ما لأبي معشر. لكن يَظَلُّ السؤالُ: كيفَ وَصَلَته أخبارُ الهرامِسَةِ القُدامَى؟ هذا السؤالُ مِن الأهميةِ بمكانٍ بالنِّسبَةِ لأساطيرِ هِرمِسَ العربيةِ، لكنَّه لم يُبحَث مِن قبل.

3.4 سلسلةٌ من التواريخ:

تاريخُ سنسلوس الذي ظهرَت فيه حكايةُ هِرمِس ما قبلَ الطُّوفانِ وخَلَفِه بَعدَ الطُّوفانِ كان تاريخًا مسيحيًّا للعالَمِ، يَقُصُّ على أهلِهِ تاريخَ العالَمِ مُنذُ بداياتِه إلى العَصرِ الرُّومانيِّ. ولِنُفَسِّرَ عَلاقَةَ نَصِّ سنسلوس بنَصِّ أبي معشر، علينا أن نُقَدِّمَ مَعلُوماتٍ أساسِيَّةً عن تواريخِ العالَمِ المسيحيةِ المكتوبةِ في العَصرِ القديمِ المتأخر. ويتطلَّبُ منّا هذا قليلاً من الاستِطرادِ الذي مِن شأنِه أن يُلقِيَ مزيدًا من الضوءِ في النهايةِ على قِصَّةِ أبي معشرٍ عن هرمس.

59- Plessner 1954a: 55–57

60- انظر أدلر Adler 1989 (chapter 2) للمزيد عن التنافُس على أسبقية الأُمَم تاريخيًّا بين مؤرخي العصر القديم المتأخر.

61- Adler 1989: 62n73

مَثَّلَت تواريخُ العالَم المسيحيّةُ صِنفًا ناجحًا من حَقلِ التأريخِ اليونانيّ، حاولَ في قُرُونِه التكوينيةِ الأولى إثباتَ صدقِ وتفوُّقِ الأُمَّةِ المسيحيةِ ببَيانِ ما تتمتَّعُ به الكُتُبُ المقدسَة المسيحيةُ مِن قِدَمٍ نِسبيٍّ، فضلاً عمّا تَنطَوي على ذِكرِهِ من أشخاصٍ وأحداث. كان هذا يَعني تأسيسَ التواريخِ المُبَكِّرةِ للبطاركةِ والأنبياءِ خاصةً إبراهيمَ عليه السلامُ الذي أخَذَ الرَّبُّ عليه ميثاقَه، ومُوسَى الذي تُنسَبُ إليه الأسفارُ الخَمسَةُ لِلعَهدِ القديم. وقد حاولَت هذه التواريخُ في الوَقتِ ذاتِه أن تُبَيِّنَ أنَّ الأُمَمَ الأخرى خاصَّةً الهلينيةَ هي أُمَمٌ وليدةٌ أحدثُ عهدا. تعلَّقَ بعضُ أَصعَبِ النِّقاشاتِ التي تضمَّنها هذا الجَهدُ بالتواريخ الدقيقةِ لأهمِّ الأحداثِ القديمةِ كَخَلقِ العالَمِ وخَلقِ آدَمَ وهُبُوطِه مِنَ الجَنَّةِ والطُّوفان وقد انقسمَ المؤرِّخون المسيحيُّون بخاصَّةٍ حولَ إمكانيةِ مَعرِفةِ أيِّ شيءٍ عن تاريخِ الفترة السابقةِ على الطُّوفانِ بخِلافِ القليلِ المذكورِ في سِفرِ التَّكوين. ومَثَّلَ الكتابُ المُقَدَّس نفسُهُ أساسًا لتأريخِهم العُصورَ القديمةَ بإشاراتِه العديدةِ إلى عدَدِ السِّنينَ المُنصَرِمَة في كُلِّ مرحلَةٍ، لاسِيَّما أعمارَ البطاركةِ ومُدَدَ حُكمِ المُلوك. وفي بعضِ الأحيانِ كانت تُفرَض خُطَّةٌ ألفيَّةٌ على هذا الجَدولِ الزمنيِّ، بحيثُ يُصبِحُ المسيحُ مولودًا في منتصَفِ الألف السادسةِ الأخيرةِ من عُمرِ العالَم. بَيدَ أنَّ التناقُضاتِ والالتباساتِ في مَتنِ الكِتابِ المُقَدَّس واختلافَ الأرقامِ بين نُسَخِهِ العِبريَّةِ واليونانيةِ والآراميةِ، جَعَلَ كلُّ ذلك ترسيخَ جَدول زمنيٍّ مقبولٍ عالَمِيًّا مُهِمَّةً مستحيلة. لم تتوقَّف أبدًا محاولاتُ مُراجَعَةِ عَدَدِ السنوات إلى صِيغةٍ نهائيَّةٍ صحيحةٍ، وقد أسهمَ (سنسلوس) نفسُه في هذا الجَهدِ ضِمنَ المُسيحيين المتأخرين. ويُلاحَظُ أنَّ المؤرِّخين المتأخِّرينَ مثل (سنسلوس) قد دأَبُوا على تسجيلِ الآراء المختلفةِ لسابقِيهم، مُحاوِلِينَ بذلك أن تَكونَ تواريخُهم أدنى إلى الشُّمولِ، أو قاصِدين إلى تفنيدِ الآراء المتضارِبَة.

واجَهَت المؤرِّخين المسيحيين مُشكلةٌ أخرى تتمثَّلُ في وَرطَةِ ما إذا كان الاعتمادُ على المَصادرِ غَيرِ التَّقليدِيَّةِ لِمَعرفَةِ العُصورِ المُوغِلَةِ في القِدَمِ أمرًا جائزًا أو غيرَ جائز. ضَمَّت هذه المَصادرُ غيرُ التقليديّة تاريخَ بابلَ لـ(بيروسس Berossus) وتاريخَ مِصرَ لمانيتون وهي مَصادِرُ زعَمَت أنها تَنطَوِي على معلوماتٍ عن مُلوكٍ سابقِين على الطوفانِ بِمُدَّة طويلٍ حَسَبَ هذه التواريخِ، فضلاً عن نُصوصٍ يهوديةٍ ومسيحيةٍ غَيرِ مُعترَفٍ بها من الكَنيسَةِ الرَّسميَّةِ كَسِفرِ أخنوخَ الأوَّلِ 1 Enoch الذي استَفاضَ في سَردِ أحداثِ ما قبل

الطُوفانِ المَوصُوفَةِ بإيجازٍ شديدٍ في أسفارِ الكِتابِ المُقدَّسِ الرَّسمِيَّة. ومِن غيرِ الضَّرُورِيِّ هنا أن نَستَرسِلَ في الحديثِ عن العواملِ التي أثَّرَت في هذه المناقشاتِ رَغمَ ما تَنطَوي عليه من إثارة[62]. بيدَ أنّه من المهمِّ أن نلاحِظَ أنَّ عُصورَ المُلكِ البابلِّي والمصريِّ التي أعطاها بيرُوسُّس ومانيتون على الترتيبِ كانت موغِلَةً في القِدَمِ لأكثَرَ مِن عَشَراتِ آلافِ السنين، حتى إنَّ المؤلِّفين اليونانيِّين الهِلينِيِّين والمَسيحيِّين اعتبَرُوها غيرَ قابلةٍ للتصديق. بعيدًا عن هذه الملاحظات، يكفي أن نقولَ إنَّ تواريخَ العالَمِ المسيحية ضَمَّت مُقتَطَفاتٍ من مَقاطِعَ عديدةٍ مُستقاةٍ مِن مَراجِعَ قديمةٍ، بَعضُها مِن الأسفارِ المُقدَّسَةِ وبعضُها غيرُ ذلك، مُوَظَّفَةً في مَجمُوعِها لإثباتِ مَزاعِمِ المؤلِّفين بخُصُوصِ تاريخِ وأهمِّيَّةِ هذه الحادثةِ أو تلكَ مِنَ الحَوادِثِ القديمة. لَذا تُعَدُّ هذه المؤلَّفاتُ التاريخيةُ بِحَقٍّ خزائنَ لمقتطَفاتٍ من نُصُوصٍ ضائعةٍ تمامًا بالنسبةِ لنا اليوم. ومِن السِّماتِ الأسلوبيّةِ لهذه المؤلَّفاتِ التاريخيةِ أنَّ مؤلِّفيها عادَةً يَقتَبِسُونَ مَصادِرَ مَذكورةً في مؤلّفاتٍ تاريخيةٍ أقدم، دون الرُّجُوعِ إلى العَمَلِ الأصليِّ المُقتَبَسِ في تمامِه، وحتى دُونَ ذِكرِ اسمِ المؤرِّخِ الوسيطِ الذي استقَوا منه هذه الاقتباسات. وهكذا يَبدُون عارِفِين بالعديدِ من المَصادِرِ القَديمةِ التي لم تَصِلْ في الحقيقةِ إلى أيديهم مباشَرَةً أبدا.

ويُعَدُّ تاريخُ العالَمِ لإيزبيوس Eusebius الذي تَمَّ عام 325م أوسعَ هذه المؤلَّفاتِ تأثيرا[63]. وهو عملٌ مرتَّبٌ في جُزأين. الجزء الأولُ الذي وصلَ إلينا بتمامِه في الأرمنِيَّةِ فقط عِبارَةٌ عن مَقالٍ يَتَناوَلُ صلاحيَةَ المَصادِرِ القديمةِ المُختَلِفَةِ، والنَّهجَ الأمثَلَ لمُقارَبَةِ التاريخ. وقد هاجَمَ (إيزبيوس) فكرةَ استِخدامِ التواريخِ القديمةِ المصريةِ والبابليةِ التي أوردَها مانيتون وبيروسس، بين أشياءَ أخرى هاجَمَها، لكنّه توسَّعَ في الاقتباسِ من هذَين العَمَلَين خلالَ حِجاجِهِ هذا. لم يَبدَأْ (إيزبيوس) تواريخَه بخَلقِ العالَمِ، بل بإبراهيم الذي اعتبَرَه شخصيةً تاريخيةً على درجَةٍ مِن القِدَمِ يمكنُنا أن نتناولَها في ثِقَة. أمّا الجزءُ الثاني من تاريخِ إيزبيوس، وهو الأوسَعُ تأثيرا، فكان يَتَمَثَّلُ في تَطبيقِ النتائجِ التي خَلُصَ إليها في الجُزءِ الأوَّلِ في رَسمِ (قوانينَ تأريخيّةٍ chronological canons) في جَدولٍ زَمَنِيٍّ مُقسَّمٍ

62- يقدِّمُ أدلر Adler 1989 معالجةً تفصيليةً قَيِّمَةً لكلِّ هذه الموضوعات.

63- توجدُ في الإنجليزيةِ وحدَها عِدَّةُ مقدِّماتٍ ممتازةٍ لهذا العمل: Mosshammer 1979, Adler1992, Croke 1982, Witakowski 1999-2000 وفيتاكوفسكي بالذاتِ مناسِبٌ للتلقّي الشرقيِّ لتراث إيزبيوس.

إلى أعمِدَةٍ، اختُصَّ كُلُّ عمودٍ منها بأُمَّةٍ، حَيثُ الأُمَمُ متزامنةٌ ومرتَّبَةٌ تبعًا لفَهمِ إيزبيوس مثَّلَت سنواتُ زمَنِ إبراهيمَ العَمُودَ الفِقرِيَّ لِلجَدَاوِلِ الزمنيةِ للمُلوكِ والأُمَمِ، جارِيَةً مِن البدايةِ للنهايَة. وقد أَضيفَ إليها كَمٌّ من الملاحظاتِ في الهوامِشِ والمسافاتِ بينَ الأعمدةِ عن الأحداثِ المهمةِ والشخصياتِ التاريخيةِ المشهورةِ التي عاشَت في سَنَةٍ بعَينِها. وأصبح هذا مَيلاً متكررًا في تواريخِ العالَم اللاحِقَةِ، أن تترتَّبَ في نَفسِ صِيغَةِ الجَدوَل، كما استَقَت هذا التواريخُ كَمًّا كبيرًا من المَعلوماتِ التي جمعَها إيزبيوس دُون نِسبَتِها إليه.

حوالَي العام 400م كان مؤرِّخٌ مصريٌّ يُدعَى (پانودورس Panodorus) يَكتُبُ في الإسكندريةِ مُستَخدِمًا تاريخَ إيزبيوس وناقِدًا إيّاه بطُرُقٍ عديدة. ضاعَ عملُهُ نفسُهُ وما نعرفُهُ عنه مؤَسَّسٌ فقط على ما اقتبسَه منه (سنسلوس). وقد استَقَى (سنسلوس) قِصَّةَ الهِرمِسَين مِن پانودورس هذا، وهو يوضِّحُ ذلك في المناقشَةِ التي ألحَقَها بالمَقطع الذي أورَدَ فيه قصةَ الهرمسَين، ذلك الذي تَرجَمناهُ آنِفا. وهو في الحقيقةِ يَقتَبِسُ هذا المصدَرَ بُغيَةَ تفنيدِ استخدامِ پانودورس الجديدِ لكتابِ سوثيسَ هذا كمَصدَرٍ للتواريخ القديمة[64]. بصياغةٍ أخرى، اقتبسَ پانودورس قصةَ الهرمسَين مِن كتابِ سوثيسَ، حيث كان مُهتَمًّا بالتواريخِ المصريةِ القديمةِ التي أوردَها هذا الكتاب. ولَم يَعرِف (سنسلوس) هذه القصةَ مِن كتاب سوثيس مباشَرَةً وإنما من مَصدَرِهِ پانودورس (أو بالأحرى من وسيطٍ اقتبسَ بِدَورِهِ پانودورس)[65]. هكذا يتَّضِحُ أنَّ السببَ الوحيدَ لبقاءِ هذا المَقطع هو رغبةُ سنسلوس في نقدِه.

ولأنَّ پانودورس لا سنسلوس هو مصدرُ قصّةِ الهرمسَين، فمن الطبيعيِّ ان تكونَ الخُطوة التاليةُ أن ننظُرَ ما إذا كانَ أيٌّ من كتاباتِ پانودورس قد وصلَ إلى يَدِ أبي مَعشَر. لكن كما ذكَرنا، ضاعَ تاريخُ پانودورس، ولم يَبقَ إلا سنسلوس شاهِدًا على وُجُودِه يومًا ما. يبدو أنه كانَ لپانودورس مُعاصِرٌ يُدعَى أنيانوس Annianus وهو راهِبٌ سكندرِيٌّ آخر، كتبَ مؤلَّفًا تاريخيًّا آخرَ ضاعَ بدَورِه، ومن الواضحِ أنه قد كتبَه بعد إنجاز پانودورس كتابَه بسنواتٍ قليلةٍ معتمِدًا على عملِ هذا الأخير. يَشمَلُ سنسلوس تاريخَ أنيانوس بالنقد

64- شرح أدلر Adler 1989: 75-80 معالجةَ پانودورس للتاريخ المصري والبابلي قبل الطوفان.

65- تناولَ أدلر Adler 1989: 132-158 أصنافَ المصادرِ التي كانت تحت يَدِ سنسلوس، مُناقِشًا خلالَ ذلك ما إذا كان قد رأى مصادرَه مباشرةً أو لا.

ـح تاريخِ پانودورس. ويُعَدُّ سنسلوس كذلك أحدَ أهمِّ المصادرِ بخُصوصِ أنيانوس، وهو
ـتَبِرُ تاريخَه أصحَّ فيما يتَّصِلُ بحِسابِ السِّنينَ منذُ الخليقةِ، لكنَّه يوضحُ أنَّ تاريخَي
ـنودورس وأنيانوس تشارَكا قدرًا كبيراً من مادَّتِهما التي يُعَدُّ بعضُها جديراً باللَّومِ
والتفنيدِ، فقد رَجَعَ كلاهُما إلى مَصادِرَ عن تاريخِ ما قبلَ الطوفانِ اعتبرَها سنسلوس
ـقةً، كما اعتبرَها كذلك إيزبيوس مِن قَبلِه: فكلاهما قَبِلَ وُجُودَ مَملَكَةٍ بابليَّةٍ سابقةٍ
ـى الطوفان (حسبَ عملِ بيروسس كما اقتبسَه المؤرِّخُ غيرُ المسيحيِّ للقرن الأول قبلَ
ـيلادِ ألكساندر پوليهستور Alexander Polyhistor)، كما قَبِلَ كلاهُما آراءَ مانيتونَ
ـع آراءِ أبيدينوس Abydenus وأپولّودوروس Apollodorus وهما جيمعًا مؤرِّخون
ـقولُ عنهم سنسلوس: "حَكَوا نفسَ أصنافِ القصصِ (كتلك التي حكاها بيروسس عن
ـاريخِ السابقِ على الطوفانِ) عن دَولَةٍ لِلمُلوكِ المصريِّين قَبلَ الطُّوفان"[66]. باختصارٍ،
ـتمَدَ أنيانوس هذا على نَفسِ المَصادِرِ التي اعتَمَدَ عليها مُواطِنُهُ السكندريُّ بخُصوصِ
التواريخِ المصريةِ قبلَ الطُّوفانِ، ومنها كتابُ سوثيس المنسوبُ إلى مانيتون[67]. وليس
ـوضوعَنا الآنَ ما إذا كان أنيانوس قد اقتبسَ كتابَ سوثيس مباشَرَةً أو عبرَ وساطةِ
ـانودورس. ويتوافَرُ لدينا من الأسبابِ ما يُبَرِّرُ افتراضَنا أنَّ أنيانوس قد ذَكَرَ في تاريخِهِ
الأصلَ الذي استَقَى منه تواريخَه المصريةَ القديمةَ وحكايةَ الهرمِسَين، حتى لو كانت
ـد ظَهَرت فقط كمُلاحَظاتٍ إلى جِوارِ جَداوِلِه التأريخيةِ على عَمُودِ مصر، قبلَ وبَعدَ
الطُّوفان. والحَقُّ أنَّه يَجُوزُ أن يَكُونَ سنسلوس لم يَعرِفْ نظرياتِ پانودورس سالفةَ الذِّكرِ
إلا مِن خِلالِ وَساطَةِ أنيانوس.

إذَن فالسؤالُ الآنَ هو ما إذا كانت هذه المعلوماتُ مِن أنيانوس قد وصلَت إلى
ـد أبي معشَر. والإجابةُ القصيرةُ هي نَعَم. وصلَت قِصَّةُ هِرمِسَ السابقِ على الطوفانِ
وخَلَفِه اللاحِقِ على الطوفانِ إلى يَدِ أبي معشَرٍ عبرَ أنيانوس، وإن كان هذا بطريقةٍ غير

66- Syncellus 35 والترجمة مُحَوَّرَةٌ من أدلر وتوفين Adler and Tuffin, 46. انظر كذلك: Gelzer 1885-1888: 2.191. يقول سنسلوس Syncellus 63.19 جاء پانودورس أوّلاً Sync 74.8ff. أتمَّ أنيانوس عمله عام 412م بينما ظهر عملُ پانودورس بين عامَي 395 و408م.

67- يشُكُّ الباحثون (ومنهم Verbrugghe and Wickersham 1996: 101-102) في صحّة نسبةِ كتاب سوثيس إلى مانيتون، بيد أنَّ تقريرَ صحّةِ النسبةِ أو زيفِها ليس موضوعنا الآن.

مباشِرة[68]. وكما سأبيِّنُ لاحِقًا، يَقتَبِسُ أبو معشَرٍ بالفعلِ تاريخًا من أنيانوس بالاسم في أَحَدِ أعمالِه، ويُثبِتُ أنه كان مُطَّلِعًا بشكلٍ جَيِّدٍ على تراثِ التأريخِ المسيحيِّ في تَرجَمَتِه العربيةِ. وقبلَ أن نَشرَعَ في مناقشَةِ استخدامِ أبي معشَرٍ لِلمَصادِرِ التأريخيةِ القديمةِ يتعيَّنُ علينا أن نقولَ شيئًا يسيرًا عن التَّلَقّي الشرقيِّ لعملِ أنيانوس.

4.4 أنيانوس في السريانية والعربية:

قُوبِلَ تاريخُ أنيانوس بحفاوَةٍ أكثرَ مِن تاريخِ پانودورس، لكنّه كان عُرضَةً كذلك لمُتطَلَّباتِ حَقلِه الكِتابيّ[69]، فبِمُجَرَّدِ أن يُنَقِّبَ فيه مؤلِّفٌ آخَرُ عن المعلوماتِ ويَضُمَّ مِن مُحتَوَياتِه ما يَشاءُ إلى مُؤَلَّفِه التأريخيِّ الخاصِّ، يُصبِحُ مِنَ السَّهلِ تَجاهُلُ تاريخِ أنيانوس والاحتفاظُ بالمؤلَّفِ الأكثرَ جِدَّةً منه. بَيدَ أنه في حالاتٍ أخرى كان المؤرِّخون يعتبِرون تناوُلَ التواريخِ المبكِّرَةِ موضوعًا منتهيًا، مُحِيلين القارئَ إلى تلك الأعمال القديمةِ، حيث ينصَبُّ اهتمامُهم على تحديث التواريخ القديمةِ بالأحداث الجديدة. ونتيجةُ هذا النَّهج هي أنَّ ما نعثُرُ عليه من آثارٍ باقيةٍ لتاريخِ أنيانوس في العديد من الأعمال اللاحقةِ عليه قليلٌ بالفعل، لكن يبقى صعبًا أن نقطعَ بِما كان مُتاحًا من كتابةِ أنيانوس الأصليةِ لأي مؤلِّفٍ لاحِقٍ عليه. كانت هذه الآثارُ تتلخَّصُ أحيانًا في اقتباسِ الفترة الزمنية المنقضية بين حَدَثَين كما أورَدَها أنيانوس: كعدد السنوات التي اعتقدَ أنّها تَفصِلُ الطُّوفانَ عن بدايةِ العصر السلوقيِّ مثَلًا. في حالاتٍ أخرى أندَرَ كانت فِقراتٌ كاملةٌ تُقتَبَسُ من عملِه على مرجعيَّتِه. وحين كان أحَدُ المؤرِّخين يَذكُرُ أنيانوس بصِفَتِه أحَدَ مرجعيّاته فمِن المحتمَلِ أن يكون نِطاقٌ عظيمٌ من المعلومات الأخرى التي سَرَدَها هذا المؤلِّف مُنتَهِيًا إلى أنيانوس دون ذِكرِ ذلك. والحَقُّ أنَّ أنيانوس نفسَهُ قد استخدَمَ مَصادِرَه بنفس

68- في إصدارٍ سابقٍ لي (van Bladel 2003) قدَّمتُ نسخةً أكثر إيجازًا بكثيرٍ من المناقشَةِ التاليةِ نظرًا لضِيقِ المقام، وربّما أمكنَ لإيجازِها ذلك أن يستنتِجَ القارئُ منها خطأً أنَّ نصَّ أنيانوس الكاملَ قد وصلَ إلى يد أبي معشر. لكن كما سيتّضِحُ هنا، لا أعتقِدُ أن نص أنيانوس الكامل قد وصل إلى يدِه.

69- ليس واضحًا ما إذا كان تاريخُ پانودورس قد كُتِبَ له أيُّ حظٍّ من الانتشارِ أو لا، فربّما كان أنيانوس فقط هو مَن قصَّ علينا فَحواه. يناقش فيتاكوفسكس Witakowski 1999-2000: 434-435 التلقّي الشرقي لأنيانوس في سياقِ تراث إيزبيوس التأريخي.

الطريقةِ، ويشمَلُ هذا إيزبيوس وألكساندر پوليهستُر وآخَرين. كذلك كان دَأْبُ التأريخ في العصر القديم المتأخِّر.

من الخصائصِ المُبتَكَرَةِ لتاريخِ أنيانوس أنه قد صاغَ في ثناياهُ دورةً من 532 سنةً تتكرَّرُ تواريخُ العامِ وأيامُ الأسبوعِ المُوافِقَةُ لعيدِ الفِصحِ تبَعًا لها[70]، وقد حَظِيَت هذه الجداوِلُ الفِصحِيَّةُ بإعجابٍ واسعٍ وأصبَحَت مِعياريَّة[71]. ولم يقِف أنيانوس عند حَدِّ استخدام هذه الدورةِ لإثباتِ أنَّ المسيحَ قد وُلِدَ في منتصَفِ الألفيّةِ السادسةِ للخليقةِ بالضبطِ، وإنما تجاوزَ ذلك إلى اتِّخاذِها أساسًا لإثباتِ أنَّ خَلقَ العالَمِ وقيامَةَ المسيحِ حَدَثا في نفس التاريخِ، وهو اليومُ الأولُ من الشهرِ الأولِ في التقويم الدينيِّ اليهودي أي غُرَّة نيسان، موافِقًا الخامس والعشرين من مارس في الحَدَثَين[72]. وثَمَّ خصيصةٌ أخرى مهمّةٌ لتاريخِ أنيانوس، يبدو أنّها جعلَت منه مُلحَقًا مهمًّا لتاريخِ إيزبيوس في عُيُونِ المؤرِّخينَ اللاحِقينَ، ألا وهي إقبالُهُ على سَردِ تاريخٍ لعُصُورِ ما قبلَ الطُّوفان. كان إيزبيوس قد رَفَضَ ضَمَّ فترةِ ما قبلَ الطوفانِ، حيثُ اعتبَرَ أيَّ تأريخٍ لعصرٍ مبكّرٍ كهذا لا يُعتَمَدُ عليه. أمّا أنيانوس، فحِينَ تَظهَرُ مقتبَساتٌ مِن عَمَلِهِ في أعمالٍ عربيةٍ وسريانيةٍ نكتَشِفُ أنَّ مُعظَمَها مهتَمٌّ بالعُصورِ الأُولَى قبلَ وبعدَ الطوفانِ، تلك التي نَبَذَها إيزبيوس. فتناوُلُ أنيانوس لِعُصورِ ما قبلَ الطوفانِ هو بالضبطِ ما قال سنسلوس إنه مشتركٌ بين تاريخِهِ وتاريخِ پانودورس. وكُلُّ ما وصَلَنا من اقتباساتٍ من أنيانوس يتعلَّقُ بتاريخِ العالَمِ المُوغِلِ في القِدَم.

ربما تَبدُو الصورةُ الناتجةُ عن كُلِّ ذلك شديدةَ التعقيدِ، لكن لِحُسنِ الحَظِّ كان المؤرِّخون السِّريانُ الذين بَنَوا أعمالَهم على السَّوابقِ اليونانيةِ المسيحيةِ مُباشَرَةً، نَقُولُ كانوا غالبًا أكثرَ تدقيقًا في إثباتِ المَصادِرِ التي استخدَمُوها، حتى لو جاءَ استخدامُهم إيّاها باعتبارِ مؤلِّفين آخَرين مَجهُولِين قد اقتَبَسُوها. وقد كان إلياسُ النُّصيبيُّ Elias of Nisibis مؤرِّخُ القَرنِ الحادي عشَرَ أحدَ أكثرِ هؤلاء تدقيقًا، وهو قَسٌّ من الكَنيسَةِ الشرقيةِ، ألَّفَ كتابًا في التاريخِ مزدوجَ اللغةِ بالعربيةِ والسريانيةِ بَقِيَ في مخطوطٍ واحدٍ مليءٍ بالفَجَوَات. ورَغمَ فُقدانِنا أقسامًا كاملةً من هذا الكتابِ حيثُ سقطَت أوراقُهُ،

70- Syncellus 35 and 382

71- يشرَحُ نويجباور Neugebauer 1989: 27-30 بإيجازٍ رياضياتِ هذه الدورةِ وتأثيرَها.

72- Syncellus, 1

فإنَّ النَّصَ الباقِيَ لديهِ الكثيرُ لِيَقُولَه عن مَصادِرِه. وفي المَقطَع السريانيِّ الذي يُناقِشُ فيه تناوُلاتِ سابِقِيهِ لتواريخِ عيد الفصحِ يُزَوِّدُنا بمعلوماتٍ قيِّمةٍ عن غَزوِ طَريقةِ أنيانوس التقليدَ السريانيَّ في تَحدِيدِ تاريخِ عِيدِ الفِصْح[73]. وقد فُقِدَت بدايةُ هذا المَقطَعِ مِن المَخطوطِ، وربما كانت تلك البدايةُ تُناقِشُ أنيانوس نفسَه وجداولَه الفصحيَّة. أمّا ما بقي من المخطوط فهو ما يَلِي. كان ثَمَّ مؤرِّخٌ يُدعَى (أندرونيكوس Andronicus) في أيام جستينيان (حكم بين عامَي 527 و565م)، وقد استخدم هذا المؤرخُ جداولَ أنيانوس الفِصحِيَّةَ، لكنه اختلفَ مع التواريخ المُحَدَّدَةِ التي أورَدَها أنيانوس وإيزبيوس لآباء الكتاب المقدَّس[74]. ثُمَّ إنَّ يعقوب الرُّهَوِيَّ (ت. 708م) – وهو عالِمٌ سريانيٌّ مشهورٌ قرأ باليونانية – كَتَبَ تاريخَه الخاصَّ باللغة السريانية عام 691/692م، حيثُ اتَّفَقَ فيه مع كُلٍّ مِن أنيانوس وأندرونيكوس بشأنِ الجداولِ الفِصحِيَّةِ، مُنتَقِدًا إيزبيوس كذلك[75]. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ إلياسَ يقولُ إنه في أيامِ الإمبراطورِ الفارسِّي خسرو الثاني (590-628م) تَرجَمَ مؤرِّخٌ يُدعَى (شمعون برقايا) – غالبًا تَرجَمَ تاريخَ أندرونيكوس – الذي كان الشرقيون النساطِرَةُ مازالوا يستخدمونه أيامَ إلياسَ، بَيدَ أنه يقولُ إنهم كانوا يَنسُبُونَه خطأً إلى إيزبيوس[76]. وقد ضاع كلُّ هذه التواريخِ الوَسيطَةِ تقريبًا ومنها تاريخُ أندرونيكوس، لكن مِنَ الواضحِ أنها جميعًا استخدمَت تاريخَي أنيانوس وإيزبيوس بكثرةٍ، وربما تكون قد اقتبَسَتهما على نطاقٍ واسع. أما تاريخُ يَعقُوبَ الرُّهَوِيِّ

73- Elias text pt. 2, 99.12–26, Latin trans. pt. 2, 111

74- يقترح فيتاكوفسكي Witakowski 1999–2000: 435–436 أن يكون أندرونيكوس هذا قد كتبَ بالسريانية لا اليونانية، إذ لم تَبقَ لنا في اليونانيةِ أيةُ إشارةٍ إليه. بيد أنَّ إلياس النُّصيبيَّ يُوحي إلينا أنَّ شمعون برقايا تَرجَمَ النص إلى السريانية، وهو ما يُوحي بدَورِه بأنَّ أندرونيكوس قد كتبَه باليونانية. يقولُ إنَّ شمعون «ترجَمَ (أو المعنى الأكثر احتمالاً: صنعَ حاشيةً على) هذا التاريخ الذي يستخدمُه الشرقيُّون حاليًا». و«هذا التاريخ» المذكورُ يبدو أنه هو تاريخُ أندرونيكوس الذي سبقَت الإشارةُ إليه.

75- حُقِّقَ وتُرجِمَ ما بَقِيَ مِن تاريخِ يعقوب (Jacob of Edessa 1903). للمزيد عن تاريخ يعقوب الرهوي يمكن انظر: Witakowski 1999–2000: 429–431 and 2008. يَذكُرُ يعقوبُ كُلاً مِن «أنيانوس راهب الإسكندرية» وأندرونيكوس بين مرجعيّاتٍ تاريخيةٍ أخرى في أحد خطاباتِهِ إلى يوحنّا العمودي John the Stylite. (Nau 1900: 584.35–37, trans. 590).

76- Elias text pt. 2, 99.18–22, Latin trans. pt. 2, 111

قد بقي لنا منه ما يَبدُو مقتطفاتٍ أو أجزاءَ مَصوغَةً مِن جديدٍ، وبينها بعضُ مناقشاتِه بخصوصِ التأريخِ وجَدوَلُ تواريخِهِ البادئُ بقسطنطين[77]. لكنَّ هؤلاء المؤرِّخين اقتبَسُوا مصادِرَهم المبكرةَ عبرَ عددٍ مجهولٍ مِن المَراحِلِ المحذوفة. ورغمَ أنَّ إلياسَ يَذكُرُهم في سياقِ مُناقشَتِه دوراتِ تاريخِ الفِصحِ، إلا أنه مِن الواضحِ أنَّ كلَّ هؤلاء المؤلِّفين كَتَبُوا تواريخَ تُعتبَرُ امتِدادًا لتلكَ المبكرةِ التي كانَت تَحتَ أيدِيهم، مُصَحِّحين إيّاها حيثُما ظَنُّوا هذا ضروريًا.

وقد كان تاريخا يعقوبَ الرُّهَوِيِّ وشمعون برقايا مَصدَرَين مُهِمَّين بالنسبةِ لإلياسَ النَّصيبِيِّ، وربما يَكونُ قد عَرَفَ منهما مُعظَمَ المعلوماتِ السابقة. استطاعَ إلياسُ أن يَقتَبِسَ تواريخَ ومُدَدًا زمنيةً مِن أعمالِ سابِقِيه المهمِّينَ جميعًا، وبينهم إيزبيوس وأنيانوس وأندرونيكوس ويعقوبُ الرُّهَوِيُّ، ما يُشيرُ إلى أنَّ مَصادِرَهُ المُباشِرَةَ سَرَدَت آراءَ سابِقِيه حول عددٍ من النِّقاطِ إلى جِوارِ آراءِ مؤلِّفيها أنفُسِهم.

وثَمَّ مؤرِّخٌ سريانيٌّ آخَرُ مهمٌّ يتعيَّنُ علينا أن نُلَملِمَ مُنجَزَهُ مِن الاقتباساتِ الواسعةِ التي اقتبَسَها منه المؤرِّخون اللاحِقون عليه، ذلك هو ديونيزيوس التلمَحري[78] (ت.845م). وقد اقتبَسَ مقدمةَ تاريخِهِ المشتملةَ على ذكرِ مصادِرِهِ مؤرِّخان لاحِقان عليه هما ميخائيلُ الأكبر Michael the Elder (ت. 1199م) ومؤلِّفُ تاريخ عام 1234م المجهول[79]. وبين مصادِرِه تلك أنيانوس وأندرونيكوس ويعقوبُ الرُّهَوِي وقِلَّةٌ أُخرى. وقد كان ديونيزيوس سبيلَ مؤرِّخين لاحِقِين عليه إلى معلوماتٍ استَقاها هُوَ من أعمالٍ مبكرةٍ كثيرة. وربما كان ديونيزيوس هو سبيل كُلٍّ من ميخائيلَ الأكبرِ وأبي الفرَجِ جريجوريوس بنِ العِبريِّ (ت.1286م) إلى اقتباسِ أنيانوس وأندرونيكوس وغيرِهم من المؤرِّخين المبكِّرين الذين شاعَ الاقتباسُ من أعمالِهم، تمامًا كما فعلَ إلياس. وهؤلاء كانوا غالبًا يَسرِدُون تأريخَي أنيانوس وأندرونيكوس جنبًا إلى جنبٍ باعتبارِهما رأيَين ممكِنَين في أشياءَ بعينِها، لا مناصَ مِن أخذِهما في الحُسبان. وهم يفعلُون ذلك عادةً دُونَ ذِكرِ مَصدَرِهم المباشِرِ في كلِّ نقطة. وبذلك ربما غُيِّبَ المَصدَرُ الحقيقيُّ لأيِّ معلُومَةٍ بفِعلِ مؤرِّخٍ وسيطٍ تجاهَلَ ذِكرَ ذلك المصدر.

77- يقدِّمُ پالمر Palmer 1993: 36-42 ترجمةً إنجليزيةً لقطعةٍ من القطع الباقية من عمل يعقوب.

78- يُعيدُ پالمر Palmer 1993: 85-221 بناءَ شطرٍ كبيرٍ من تاريخِ ديونيزيوس.

79- Palmer 1993: 91-92

لسوءِ حظِّنا ليس لدى إلياسَ ولا ميخائيلَ أيُّ شيءٍ بخُصوصِ هرمس يمكنُ أن ينبئنا بتغطيةِ أنيانوس لأخبارِ حكيمٍ ما قبلَ الطُّوفان. فنَصُّ (إلياس) قد ضاع حيثُ يتوقعُ المرءُ أيَّ ذِكرٍ لهرمس لو أنه قد ذَكَرَه، وتاريخُ ميخائيل العملاقُ يَنطَوي على مساحةٍ واسعةٍ كافيةٍ لوُرودِ مِثلِ تلك الملاحظة، بَيدَ أنه لا يُورِدُها، رغم أنه يَذكُرُ أنَّ أخنوخَ قدَّم الكتابةَ للعالَم[80]. أما (ابنُ العِبريِّ) قسِّيسُ الكنيسةِ السريانيةِ الأرثوذكسيةِ المُثَقَّفُ الذي استَخدَمَ المَصادرَ السريانيةَ والعربيةَ فيُمَثِّلُ حالةً فريدةً تتطلَّبُ مِنّا انتباهًا خاصًا. كَتَبَ عالِمُ القَرنِ الثالِثَ عَشَرَ هذا عملَين تأريخيَّين، أحدُهما بالسريانيةِ والآخَرُ بالعربيةِ، وهما يحتوِيان نَفسَ المعلوماتِ تقريبًا، لكنَّ بينهما اختلافاتٍ مهمَّةً كذلك. فتناوُلُه لهرمسَ بالسريانيةِ يَختَلِفُ عن تناوُلِه في تاريخِه العربي. وهرمسُ تاريخِ ابنِ العِبريِّ بمثابةِ نُسخَةٍ مُعَدَّلَةٍ من هرمسِ أبي مَعشَرٍ، تَدعَمُها رِوايةُ المُبَشِّرِ بن فاتِكٍ (التي سندرسُها في الفِقرَةِ 2.5 من هذا الكتاب)[81]. هنا ثلاثةُ أشخاصٍ مُختَلِفين يُدعَونَ هرمس. وأيًّا ما كانت المعلوماتُ التي وصلَت إلى يَدِ ابنِ العِبرِيِّ مِنَ التواريخِ السابقةِ عليه، فقد فضَّلَ من بينِها روايةَ أبي معشَر، تلك التي كانت في تلك الفترةِ أقربَ إلى الروايةِ الرسميةِ المِعياريةِ في الكتاباتِ العربية. بَيدَ أنه في تاريخِهِ السريانيِّ الذي يُخاطِبُ جمهورًا مسيحيًّا ذَكَرَ هرمسَ واحدًا فقط. وهو هنا مُطابِقٌ للبطريرك النبيِّ أخنوخ. وتأتي المعلومةُ في سِياقِ الحديثِ عن نَسَبِ النبيِّ أخنوخ بين البطاركة. يقولُ في كلٍّ من التاريخَين السريانيِّ والعربيِّ إنّ هرمسَ كان مُعَلِّمَ أسكلبيوس. لم يُترجِم ابنُ العبريِّ حديثَ أبي معشَرٍ بالعربيةِ إلى السريانيّةِ لكنَّه أعادَ صياغةَ أجزاءَ منه[82].

ليس من العسيرِ العُثورُ على معلوماتٍ مستقاةٍ من تراث التأريخ المسيحي السرياني هذا في العربية، وقد أخذَه العلماءُ المسلمون مِن المسيحيِّين المُثقَّفين. ومن الشائعِ أن نَرَى في تواريخِ العالَم بالعربيةِ تلكَ التواريخَ وقوائمَ المُلوكِ الوارِدَةَ في تاريخِ إيزيبيوس

80- Michael the Elder 1.5: text 4, trans. 9

81- كتاب تاريخ الدُّوَل لابن العبري 11.6–13.6.

82- لروايات هرمس-أخنوخ انظر Bar <Ebrāyā, Syriac chronicle trans. Budge 5, Bodleian MS Hunt. 52 facsimile 2v; Ibn al-<Ibrī, Ta>rīx 11.6–12.12.

و نُقّادِه اللاحِقين[83]. وقد ذَكَرَ المؤرِّخُ الرّحّالةُ المسعوديُّ (ت. 956م) أنه رأى بنفسِه نُسخَةً مِن تاريخِ أنيانوس[84]. وهو يَذكُرُهُ ضِمنَ ثَبَتٍ بكُتُبِ التاريخِ المسيحيةِ التي رآها، بِصِفَتِهِ "كتابَ أنيانوس الراهِبِ السكندريِّ، ذلك الذي رَتَّبَ فيه مُلوكَ الرُّومِ وغيرِهم من الأُمَمِ، وحيواناتِهم وتواريخَهم، منذُ آدمَ إلى قسطنطين بن هيلين". كذلك البيرونيُّ (ت. بعدَ 1050م) كان تحت يدِهِ كُتُبُ تاريخٍ استطاعَ أن يقتبِسَ منها بعضَ قوائمِ المُلوكِ التي أثبتَها إيزبيوس. وهو في هذه المعلومات يُسمّي مَراجِعَه "بعض الكُتُب"[85] و"أهلَ المَغرب"[86] و"بعضَ أهلِ الأخبارِ"[87]. بَيدَ أنَّه في كتابِه (القانونِ المسعوديِّ) يَذكُرُ كُلًّا مِن أنيانوس وأندرونيكوس باسمَيهِما، كمَرجِعَين للتواريخ العتيقةِ، مُشيراً إلى أنَّ مَصدَرَه كان جُزءًا مِن هذا التراثِ التأريخيِّ المسيحي[88].

هكذا لا ينبغي أن نُفاجَأ حين نَجِدُ أنَّ أبا مَعشَرٍ نفسَهُ يَذكُرُ أنيانوس بالاسمِ في أَحَدِ كُتُبِه الباقِيَةِ عن التنجيمِ التاريخيِّ، وهو كِتابُ القِراناتِ المعروفُ كذلك بكتابِ المِلَلِ والدُّوَل. وقد كان هناك بعضُ الخَلطِ في تَبَيُّنِ هُوِيَّةِ مُؤلِّفِ هذا العملِ منذُ العُصورِ الوُسطَى. فحسب ما يقولُه النديمُ، كَتَبَ أبو معشرٍ هذا الكتابَ للمنجِّمِ قليلِ الشُّهرةِ (ابن بازيار)[89]. ويَنسُبُ بعضُ المخطوطاتِ المُنَقَّحَةِ هذا العملَ إلى (ابن بازيار) نفسِه[90]، وقد أخذ البيرونيُّ بهذه النسبة. كما أنَّ البيرونيَّ قرَّرَ صراحةً أنَّ كتابَ القِراناتِ

83- كمثالٍ انظر Stern 1972.

84- al-Mas<ūdī, Tanbīh, 154.16–155.2. وقد تعرَّفَ هونجمان E. Honigmann 1952 على القراءة الصحيحة للاسم هناك، كما زوَّدَنا بثَبَتٍ ببليوغرافيٍّ مهمٍّ عن أنيانوس. والعملُ مذكورٌ في مَقطَعٍ يذكُرُ فيه المسعوديُّ كُتُبَ تواريخِ المسيحيين التي رآها.

85- al-Bīrūnī, $\bar{A}$ Tār 84.14

86- al-Bīrūnī, $\bar{A}$ Tār 87.1

87- al-Bīrūnī, $\bar{A}$ Tār 87.6

88- al-Bīrūnī, al-Qānūn al-mas<ūdī, I.171.1. أثبتَ المحققون الاسمَ هنا "ابن أنوس". وكما سأبيِّن هنا لاحقًا، ربما كان مصدرُ البيرونيِّ هنا هو كتاب الألوف لأبي مَعشَر.

89- Fihrist 336.2 (ed. Flügel 277.12).

90- Pingree, "Abū Ma<shar," in DSB 1.36; cf. GAS 7.146, 154.

لابنِ بازيارَ قد ذَكَرَ أنيانوس، وقد حكى في كتابِهِ هُوَ ذلك الاقتباس[91]. على صعيدٍ آخَرَ كتبَ المسعوديُّ عن تلميذٍ لأبي معشَرٍ يُدعى (ابن المازيار) صَنَّفَ مُختَصَرًا لـ(أُلوفِ) مُعلِّمِه. وربما كان هذا خطأً منه في اسم (ابن بازيار)[92]. ومن اليسيرِ أن نرى كيف ثارَ اللَّغَطُ بشأنِ نسبةِ الكِتابِ إذا أخَذنا بِعَينِ الاعتِبارِ العلاقةَ بَينَ المُنَجِّمَين التلميذِ والمُعَلِّم رَغمَ ذلك دأَبَ تقليدُ المَخطوطاتِ الغربيُّ وكذا التقليدُ البَحثيُّ المُعاصِرُ على نِسبَةِ كتابِ القِراناتِ إلى أبي معشَرٍ لا تلميذِه[93].

لِحُسنِ حظِّنا حُقِّقَ كِتابُ القِراناتِ هذا حديثًا في نُسخَتِه العربيةِ الأصليةِ فضلاً عن اللاتينية[94]. وهو يبيِّنُ لنا أنَّ البيرونيَّ كان مُحِقًّا تمامًا في ذِكرِهِ أنيانوس خلالَ هذا الكتابِ (باستثناءِ كلمتَين محذوفتَين فُقِدَتا عبرَ تُراثِ هذا المخطوط)[95]. رغم ذلك لم يَستَطِعِ المُحَقِّقونَ التَّعَرُّفَ على القِراءَةِ الصحيحةِ لاسمِ أنيانوس[96]. وقد لاحَظَ پنغري المُشكِلةَ المُتعلِّقَةَ بهذا الاسمِ بالفعلِ عام 1963 حين لَفَتَ الانتِباهَ إلى "الاحتفاظِ بهذا الاسمِ مُحرَّفًا

91- يقول البيروني في الآثار Al-Bīrūnī, $\bar{A}$ T$\bar{a}$r 21.19 إنَّ ابن بازيار نَقَلَ هذا القولَ من أنيانوس (أحد أصحاب الأخبار) في كتاب القِرانات. وقد قرأ زاخاو Sachau (أتنيوس) في النسخة المحققة بالعربية من (الآثار) عام 1878م لكنه ترجمَها إلى (أنيانوس) حسبَ النَّقط الصحيح للكلمة كما قَدَّرَه في فهرس النسخة العربية المحققة وفي ترجمته الإنجليزية لعام 1879م (25.27). وصعوبة قراءة هذا الاسم في الكتابة العربية تكتسبُ أهميةً خاصةً في النقاش التالي. لاحَظَ روسون Rowson 1988: 196-197 كذلك قراءة هذا الاسم وناقشَها.

92- يَرِدُ الاسمُ في كتاب مُروج الذهب (Murūǧ (Pellat §1419 = 2.408.11 :ابن المازِيَار. وقد ساءلَ بنغري Pingree 1968: 23n4 and DSB vol. 1, 36 قراءة (ابن مازيار) واقترح (ابنَ بازيار) بديلاً. وعلى حدّ علمي يوجد (مازيار) أو (مازِيَار) واحدٌ فقط في تراث الكتابة العربية، هو القائد الثائرُ (مازيار بنُ قَارِن) الذي اغتصبَ السُلطة من آلِ باوَند وُلاةِ طبرستان بين عامَي 825 و839م (Bosworth 1996: 164-165). هذا الاسمُ على الأقلِّ مُجايلٌ لأبي معشرٍ، ولا يَبعُدُ نظريًّا أن يكون له ابنٌ تتلمذَ على أبي معشَر. وقد لُخِّصَ في GAS 7.154 القليلُ المعروفُ عن (ابن البازيار) تلميذ الرياضي الأشهر منه (حَبَش) الذي نشط خلال منتصف القرن التاسع.

93- Burnett and Yamamoto 2000: 1.xxiii–xxv

94- Burnett and Yamamoto 2000

95- الكلمتان اللتان حذَفَهما البيرونيُّ هما (وَشَهر)، وكما سيتَّضِحُ لاحِقًا، هذه القراءة هي الصحيحة، وعليه يجب إضافة هاتين الكلمتين إلى كتاب (الآثار) للبيروني في 21.21.

96- ترد الكلمة في نصِّهم (إيثنوس) (22.209). والترجمة المقابلة تضم ملاحظةً تقول: «من الصعب التعرُّف على هذا المرجع الذي يظهر اسمُه في صيغٍ عديدةٍ مختلفةٍ في المخطوطات العربية واللاتينية» (23n26).

العربية" ذلك المذكور في كتاب القِرانات[97]. وبناءً على اقتراحِ (ساكس A.J.Sachs) اقتَرَحَ (بنغري) أنَّ هذا الاسمَ الغامِضَ يَجِبُ أن يُقرَأَ (أبيدينوس Abydenus)[98] وهو مؤرِّخٌ يونانيٌّ (مبكِّرٌ) معروفٌ، رغم أنَّ هذا التأويلَ أدَّى إلى صعوباتٍ أخرى. بَيدَ أنَّ الاسمَ يَجِبُ أن يُقرَأَ (ابتداءً) (أنيانوس) كما أظهَرَته ترجمةُ زاخاو Sachau لتاريخ البيروني من فترةٍ طويلة[99].

(والأكثرُ) إشكالاً أنَّ (پنغري) أساءَ فهمَ النَّصِّ حتى قالَ إنَّ أنيانوس اقترحَ تاريخًا للطُّوفانِ (محدَّدًا) بعام (- 3101) أي 3101ق.م[100]. والحقُّ أنَّ النصَّ لم يَقُل إنَّ أنيانوس اقترحَ (ذلك) التاريخَ على الإطلاق، بل قال بالأحرى: "وقد ذَكَرَ أنيانوس وغَيرُهُ"[101] إنَّ الفترةَ بين (خلقِ) آدَمَ والطُّوفانِ تُقَدَّرُ بألفين ومائتين وستةٍ وعشرين عامًا وشهرٍ وثلاثةٍ وعشرين (يومًا) وأربع ساعات. أمَّا تأريخُ أبي مَعشَرٍ للطوفانِ بعام 3101ق.م. فمُستَقًى من تراثِ (السِّندهِند) الهنديِّ، لا مِن أنيانوس[102]. وجَلِيَّةُ الأمرِ أنَّ سِياقَ الاقتباسِ يوضحُ أنْ لَيسَ (لأنيانوس) علاقةٌ واضحةٌ بتناوُلِ أبي معشَرٍ مِن قريبٍ أو بعيدٍ، إذ إنَّ أبا معشَرٍ في هذا (المقطَعِ) لم يَكُنْ مُهتَمًّا بالفَترَةِ بَينَ خَلقِ آدمَ والطُّوفانِ، بل بالفَترَةِ بينَ الطوفانِ ومجيءِ (الإسلام). والمهمُّ هنا أنَّ أبا معشَرٍ يَذكُرُ أنيانوس بالاسم في مُلاحَظةٍ اعتراضِيَّة. وهذا يدُلُّ (دون) شَكٍّ على أنه كان مُطَّلِعًا على التراث التأريخيِّ المسيحيِّ بشكلٍ ما أو بآخَرَ، وهذا (فقط) أولُ المؤشِّرات التي سنتناولُها بالنِّقاش.

والدليلُ القاطِعُ على أنَّ (أنيانوس) هي القراءةُ الصحيحةُ للاسمِ المَذكورِ في كتابِ القِراناتِ يَسوقُهُ لنا (ابنُ العبريِّ) في تاريخِهِ العربيِّ المذكورِ آنِفًا "كتاب تاريخ الدُّوَل". (ذكَرَ) (ابن العبري) أنيانوس مرّاتٍ عِدَّةً بالاسمِ بصِفَتِهِ مَرجِعيَّةً بشأنِ تواريخَ مُحَدَّدة. (ومِن) بين هذه الاقتباساتِ يقولُ: "قال أنيانوس الراهِبُ السكندريُّ إنَّ الفترةَ بين بدايةِ

97- Pingree 1963a: 243

98- المرجع السابق Idem: 243n114.

99- الكلمتان أنينوس وأبثنوس متشابهتان في العربية ما لم تُتَحَرَّ دِقَّةُ النَّقط. أما قراءة البيروني والمسعودي فمختلفةٌ (قليلًا): أنيانوس Honigmann 1952.

100- ويقولُ «إنَّ هذه المعلوماتِ من ترجمةٍ أنجزها كيندي E.S.Kennedy".

101- Burnett and Yamamoto 2000: 1.22.209

102- يوضح (پنغري) نفسُهُ هذا الأمرَ في تناوُلِه هذا المَقطَع (1963a: 243).

خَلقِ آدمَ وليلةِ الجُمُعة التي حدثَ فيها الطُّوفانُ هي ألفان ومائتان وستة وعشرون عامًا وشهرٌ وثلاثةٌ وعشرون يومًا وأربعُ ساعات"[103]. فأوّلًا جاءت قراءةُ اسمِ (أنيانوس) مُطابِقةً لما كتبَه المسعوديُّ، مع إثباتِ لقب (الراهب السكندري) لهُويَّته. وثانيًا، يُعطي كتابُ القِراناتِ لأبي مَعشَرٍ نفسَ الفترةِ بالضبط بين خَلقِ آدمَ والطُّوفانِ، حتى في عَدَدِ الساعات. ويؤكِّدُ هذا هُويَّةَ الاسمِ المذكورِ في القِراناتِ داحضًا أيَّ شَكّ[104].

جديرٌ بالذِّكرِ أنَّ الفيلسوف الإيرانيَّ الشرقِيَّ (العامِريَّ) - الذي كَتَب عام 985/986م وتوفي عام 992م - اقتبسَ نفسَ المعلوماتِ في حديثٍ له عن العُصور. وهو يُشيرُ إلى عَصرِ الطُّوفانِ الذي استخدمَه أبو معشرٍ في زِيجِهِ ويُضيفُ: "رَوَى أَحَدُ أصحابِ الأخبار أنَّ ما انقضى بين ابتداءِ خَلقِ آدمَ وليلِ الخميس الذي ابتدأَ فيه الطوفانُ 2226 عامًا وشهرُ و(3)2 يومًا وأربع ساعات، بَيدَ أنّ هذا الرَّجُلَ قد كَتَبَ مصنَّفاتِه اعتباطِيًّا دون أن يُثبِتَ ما تحدَّثَ عنه"[105]. وليس واضحًا ما إذا كان "هذا الرَّجُلُ" يُشيرُ إلى المؤرِّخ صاحبِ الأخبارِ (أنيانوس) أم إلى أبي معشَرٍ الّذي استَقَى منهُ (العامِرِيُّ) هذه المعلومات.

يشتملُ التاريخُ الفارسيُّ الذي كتبَه الجُزجانيُّ في الهند (طبقاتي ناصِري) عام 1259/1260م[106] على المزيد من الشواهِدِ على أُلفةِ أبي معشَرٍ بتفاصيلِ المادَّةِ المُستقاةِ من تاريخِ أنيانوس[107]

103- Ibn al-<Ibrī 9.25-10.2. انظر أنيانوس في ثَبَت الاقتباساتِ بالنسخة المُحَقَّقة.

104- اللغز الوحيد المتبقّي هو سنسلوس (33) وميخائيل الأكبر (trans. 8 ,1.4) قرَّرا أنَّ فترةَ أنيانوس بين آدم والطُّوفانِ 2242 سنة. وهذا التقديرُ أوردَه إيزبيوس كذلك (Adler 1989: 47 and 119-120). لِذا ثَمَّ اختلاف بين الفترتين المنقولَتَين عن أنيانوس: تلك التي نقلَها أبو معشر وابنُ العبري من جهةٍ، والأخرى التي نقلَها سنسلوس وميخائيلُ الأكبر من جهةٍ أخرى، والفرق بينهما ستة عشر عامًا إلاّ شهرًا وثلاثةً وعشرين يومًا وأربع ساعات. فما سبب هذا الاختلاف؟ كيف يُمكنُ لأنيانوس أن يكونَ قد اتَّبَع التقديرَين المختلفين؟ قاد هذا الاختلافُ (روسون Rowson 196 :1988) إلى أن يُسائلَ هُويَّةَ الشخصيتين (أنيانوس و»أثينايوس»). ومَرَدُّ الاختلافِ قطعًا إلى اعتباراتٍ تاريخية مازالت ضائعةً أو غيرَ مكتشَفَةٍ إلى الآن.

105- * الترجمةُ عن ترجمةٍ إنجليزيةٍ عدَّلَها المؤلِّفُ قليلًا من (روسون Rowson 1988: 67) لكتاب الأمد على الأبَد 2.16.

106- أُخِذَت تواريخ التأليفِ هنا من A. S. Bazmee Ansari, "al-Djuzdjānī," EI2, 2.609a-b.

107- الجزجاني al-Gˇ uzgˇānī 132-133 (قُرب بداية الطبقة الخامسة). وقد أورَدَ (هارتمان Hartman 1953: XXVII-XXX) في إيجازٍ المقاطِعَ الملائمةَ لهذا النَّصّ (في نص فارسي) وفي الصفحات 151-155 (في ترجمة فرنسية مع ملاحظات).

كشف (ويليام أدلر William Adler) أنَّ هذا الكتابَ الفارسيَّ ضَمَّ في تاريخِه العتيقِ روايةً واسعةَ التأثيرِ مُستقاةً مِن (أنيانوس) عن منشَأ المُلكِ قبلَ الطُّوفانِ، "تأويل أنيانوس لعمل بيروسس Berossus وسِفر أخنوخ الأول 1 Enoch والإصحاح السادس من سِفر التكوين Genesis 6، وهو تأويلٌ يَرُدُّ مكوِّنات الأُسطورةِ إلى التاريخ". ولم يكن (أدلر) في مقامٍ يسمحُ له بتفسيرِ الآليَّةِ التي وصلَت بها هذه الروايةُ إلى مؤلفٍ فارسيٍّ في شمال الهندِ في القرن الثالث عشر[108]. ويَحكي الجُزجانيُّ بالفعلِ قصَّةَ الملائكةِ اليَقظَى Angelic Watchers وهبوطِهم وزواجِهم من نساءٍ بشريَّاتٍ ونَسلِهم مِنَ العَمالِقَةِ المُتعِبين، وهي قصَّةٌ تنتهي إلى (كتابِ اليَقظَى) من الجزء الأول مِن سِفر أخنوخ الأول[109]. ويَظهَرُ هناكَ أوَّلُ مَلِكٍ انتخَبَه الناسُ ليُقاوِمَ العمالقةَ باسمِ (أيلوروس). وهذا هو نفسُهُ (ألوروس Aloros) أوَّلُ ملِكٍ في نُسخَةِ (بيروسس) اليونانيةِ مِن قائمةِ المُلوكِ السُّومَريِّين، تلك القائمةِ التي ضُمَّت فيما بَعدُ إلى تاريخ أنيانوس وتواريخَ كثيرةٍ لاحِقَة[110]. لكنَّ الجُزجانيَّ يُقَرِّرُ بوضوحٍ أنَّ هذه القصَّةَ التي يُورِدُها مُستقاةٌ مِن أبي مَعشَرٍ، بادئًا حديثَه بقولِه: "وفي الروايةِ المنقولةِ في كتابِ القانونِ المسعوديِّ الذي صنعَه المنجِّمُ أبو معشَرٍ..."[111]. وقد فسَّر (هارتمان Sven Hartman) هذه العبارةَ بأنَّها تَعني أنَّ الجزجانيَّ في غرابَةٍ ذَكَرَ أبا معشَرٍ بصِفَتِه مؤلِّفَ (القانون المسعوديِّ)، بينما هذا العملُ هو دُرَّةُ مؤلَّفاتِ البيرونيِّ الذي عاشَ بعد أبي معشَرٍ بقرنين[112]. بَيدَ أنَّ الفارسيةَ غامضةٌ هنا (كما ينعكسُ ذلك في الترجمةِ الإنجليزيةِ)، وربَّما يكونُ المعنى المُرادُ بالأحرى هو أنَّ الروايةَ المنقولةَ التي أوردَها البيرونيُّ، مَرَدُّها في الأصلِ إلى أبي معشَر. بصيغةٍ أخرى، ما صنعَه أبو معشَرٍ لم يكن بالطبع كتابَ البيرونيِّ، وإنَّما الروايةُ المنقولةُ المُحتَواةُ فيه. وقد أوضحَ (أدلر) هنا أيضًا أنَّ هذه الروايةَ مستقاةٌ انتهاءً من أنيانوس.

108- Adler 1989: 127-128

109- حُرِّفَ الاسمُ في إرثِ مخطوطاتِ كتاب (طبقاتِ ناصِري) إلى (النَّبَطِي). وفي العربية تعني (النبطي) آراميًّا ريفيًّا، ولا تشيرُ إلى مملكة البتراء القديمة. للمزيد عن هذا الهجاءِ الخاطئ، قارن Hartman 1953: 153n1.

110- al-Gˇ uzgˇānī 132.20

111- المصدر السابق idem, 131.25-132-1: va ba rivāyat-i Qānūn-i mas<ūdī ki Abū Ma<šar-i Munagˇgˇim karda ast. . . .

112- Hartman 1953: 153n2. وقد ترجم هارتمان هذا المقطع بطريقةٍ مختلفةٍ "Et d'aprés le récit de Qānūn-i Mas<ūdī, que l'astronome Abū Ma'šar a écrit . . . " (idem: 153, emphasis added).

هكذا تقودُنا السلسلةُ إلى المَصدَرِ الذي اقتبَسَه الجُزجانيُّ وهو (القانونُ المسعوديُّ) للبيروني وككلِّ الزِّيُوج (الجداولِ الفَلَكِيَّةِ)، يَضُمُّ هذا العملُ جُزءًا عن التقاويمِ وتحويلِ التواريخ، وهي أشياءُ ضِمنَ تَخَصُّصِ الفَلَكِيِّين[113]. وكان البيرونيُّ قد كَتَبَ عَمَلَه العُمدَةَ في التاريخِ (الآثار الباقية) قَبلَ أن يَكتُبَ زيجَه (القانونَ المَسعُودِيّ). ويُتَوَقَّعُ أن يَضُمَّ كتابُ (الآثارِ) هذا جداول تأريخيةً قريبةً من الدِّقَّة. رغمَ ذلك، لا نَعثُرُ لبعض المعلومات المحتواةِ في الزِّيجِ على أثرٍ في كتاب الآثار، على الأقلِّ كما وصلَ إلى أيدينا. ونَجِدُ في (القانون) روايةً مُوجَزَةً عن (اليَقظى وسُقوطِهم في بدايةِ جداولِه التأريخيةِ التي تُعَدُّ مُنحَدِرَةً مِن قوانينِ إيزبيوس. وهو يَشفَع هذه الروايةَ مباشَرَةً بجَدوَلٍ جديرٍ بالملاحظةِ لِمُلوكِ الكَلدانيِّين القُدامَى كما أثبتَهم بيروسوس في الأصل، مبتدئين بـ(أيلوروس/ ألوروس)[114]. لكن تبقى هناك مشكلاتٌ، فالقصةُ التي يَرويها الجزجانيُّ بالتفصيلِ تَظهَرُ في كتاب (القانون المسعوديِّ) للبيرونيِّ في هيئةِ مُخَطَّطٍ تأريخيٍّ لكنّه لا يُعطِينا القصّةَ الكاملةَ لليَقظَى كما رواها الجزجانيُّ ولا يذكُرُ أبا معشَرٍ بصِفَتِهِ مَرجِعيّة في هذا الجزءِ من كتابِه، بَيدَ أنَّه يَذكُرُ أنيانوس وأندرونيكوس بصِفَتِهما مَرجعِيَّتَين بخصوص التواريخ العتيقةِ في الحاشيةِ التاليَةِ لجداولِه التأريخية[115].

ربما يكونُ الحلُّ الأبسطُ لهذا اللُّغزِ هو أن نفتَرِضَ أنَّ نُسخةً من (القانون المسعودي) للبيرونيِّ كانت تحت يَدِ الجُزجانيِّ، وأنّها أكملُ مِن تلك التي وصلَتنا بالتحقيق الحديث وربَّما تكونُ حاشيةٌ أو فِقرَةٌ سرديةٌ أطوَلُ كانت مُصاحِبَةً لجداول البيرونيِّ التأريخية ولم تَصِلنا. وبِما أننا قد أوضَحنا بالفعلِ أنَّ البيرونيَّ قد ذَكَرَ أنيانوس خلالَ اقتباسِه كتاب القِراناتِ لأبي مَعشَرٍ، فلنا أن نفتَرِضَ أنَّ أمرًا مُشابِهًا قد حَدَثَ هنا، حيثُ يكونُ البيروني قد استغَلَّ كتابًا آخرَ لأبي معشَر. وأيًّا ما كان الأمرُ، فإنَّ الجزجانيَّ يُشيرُ بوضوحٍ إلى أبي معشَرٍ بصِفَتِهِ مسئولاً عن تلك الحكايةِ التي أثبتَ (أدلر) أنها مُستقاةٌ انتهاءً من أنيانوس. وسيكونُ من الصَّعبِ ان نُفسِّرَ بأيةِ طريقةٍ أخرى ظُهورَ اسمِ أبي معشَرٍ في كِتابِهِ عند هذه النُّقطة[116].

113- King and Samsó 2001: 19–20

114- البيروني: القانون المسعودي I.149. وأيلوروس اسمه مكتوبٌ خطأً في النسخة المُحَقَّقة (أيلوزوس).

115- يظهر اسمُ أنيانوس في النسخة المحققة (أبنانوس). (idem, I.171.1)

116- ربما يكون من المناسب حتى أن نقترح أنَّ نَصَّ الجزجانيِّ يحتاجُ إضافةً كالتالي: «وفي الرواية المنقولة الواردة

يشيرُ كلُّ هذا بوضوحٍ إلى أنَّ أبا معشَرٍ قد أدرَجَ في تاريخِهِ ما هُوَ أكثَرُ من مُجرَّد تفاصيلَ قليلةٍ عن التاريخِ القديمِ استقاها من أنيانوس. فإنَّ أبا معشَرٍ كان مَصدَرَ كُلٍّ من البيرونيِّ والجزجانيِّ (الأخيرُ بطريقةٍ غيرِ مباشِرةٍ) فيما يتَّصِلُ بقِصَّةِ الملائكةِ اليَقظَى وسقوطِهم ومنشَأِ المُلكِ، مع (ألوروس) أوَّلِ مَلِكٍ بابليٍّ قبل الطُّوفانِ، ذلك الذي أخبرَ به (بيروسس). بصياغةٍ أخرى، لم يقتَبِسْ أبو معشَرٍ التواريخَ من أنيانوس فقط، وإنما تجاوزَ ذلك إلى أن أخَذَ من الحاشيةِ السَّرديَّةِ التي ألحَقَها أنيانوس بمُخَطَّطِه التأريخيِّ، خاصَّةً فيما يتعلَّقُ بعُصورِ ما قبل الطُّوفان. وأعتقدُ أنَّ المعرفةَ بِهرمِسَين، أحدُهما سابقٌ على الطوفان والآخَرُ لاحِقٌ عليه - وهُما النقطتان المرجِعيتان اللتان اتخذَهما أنيانوس لتاريخِ مِصرَ قبلَ الطوفان - أنَّ هذه المعرفةَ قد وصلَت أبا معشَرٍ بشكلٍ غيرِ مباشِرٍ بنفس الطريقة. ويفسِّرُ هذا مَعرِفتَه بالهرمِسَين المَذكورَين في كتابِ سوثيس.

وبالنسبةِ لِمَن يتشكَّكُون في صِحَّةِ هذا الاستنتاجِ على أساسِ أننا لا يمكنُ بأيِّ حالٍ أن نتأكَّدَ من شيء بخصوصِ كتابٍ مفقودٍ من مجرَّد اقتباساتٍ منهُ متفرِّقةٍ هنا وهناك، مازالت لدينا نقطةٌ عامَّةٌ علينا أن نأخُذَها بعينِ الاعتبار. بما أنَّ أقدمَ تقريرَين عن الهرمِسَين موجودان في كتُبِ مؤلِّفين مهتمِّين بالتأريخ، وهما أبو معشَرٍ في العربيةِ ومانيتون الزائف (Pseudo-Manetho) كما حكى (سنسلوس) باليونانيةِ، فإنَّ احتمالَ أن تكون قصةُ الهرمسَين قد نُقِلَت عبرَ عملٍ تأريخيٍّ لهو احتمالٌ مِن الوجاهةِ بمكان. وليس وراءَ ذلك مصادِرُ أخرى معروفةٌ أورَدَت قصَّتَي هرمس معا. إضافةً إلى ذلك، توضحُ الأجزاءُ الباقيةُ من كتابِ (الألوفِ) لأبي معشَرٍ أنه كان واسِعَ الاطِّلاعِ على تاريخِ العالَمِ المسيحيةِ، وأنه تناوَلَ هذا الموضوعَ بالتفصيلِ في نفسِ هذا العمَل.

5.4 أبو مَعشَرٍ مُؤرِّخا:

لا تَصِلُ دراسةُ (پنغري) المهمَّةُ في كتابِ الأُلوف لأبي معشَرٍ إلى النتيجةِ التي مَفادُها أنَّ هذا العملَ مَدِينٌ لإرثِ التأريخِ المسيحيِّ[117]، بَيدَ أنها تُركِّزُ على مهمَّتَين: دراسةِ المعاييرِ

قانون المسعودي، والرواية المنقولةِ التي صنعها أبو معشر المُنَجِّم...».

117- الحَقُّ أنَّ (پنغري) تجاهَلَ دراسةَ (پِلسنر) التي تناوَلناها آنِفًا، تلك التي أشارَت إلى الإرث التأريخيِّ باعتبارِهِ مصدَرَ أبي معشَر. والواضحُ أنَّ (پنغري) اعتقَدَ أنَّ (پِلسنَر) لم يفهم المصادر التي كانت تحت يَدِ أبي معشَر: «لا يتناولُ

الفلَكيَّة والتعاليم التنجيميَّةِ التي استغلَّها أبو معشَر، ومحاولةِ إثباتِ أنَّه قد لَفَّقَ عامِدًا تاريخًا زائفًا للعِلم يَربِطُ ممارستَه التنجيميةَ بهرمسِ ما قبلَ الطوفان. وتحليلُه مُؤَسَّسٌ على مصدرَين أساسيَّين للمعلومات يتعلّقان بمهمَّتَيه على الترتيب. أحدُهما هو العديدُ من الاختصارات الرياضيَّة الباقيةِ غير المنشورةِ لكتاب (الأُلوف)، تلك التي رجع إلى مخطوطاتِها (پنغري)، وقد كانت هذه هي مصادِرَ دراستِه عن معايير أبي معشَر الفلَكِيَّة[118]. المصدرُ الآخَرُ هو عددٌ من الأجزاء الباقيةِ من كتاب (الأُلوف) يوضح أنَّ أبا معشَرٍ تناوَلَ عديدًا من المشكلات التأريخيةِ والعصور القديمةِ باستفاضَة[119]. ومن الواضِحِ أنَّ أيًّا من هذه النِّقاشاتِ التأريخيَّةِ لا يَظهَرُ في أيٍّ مِن مخطوطاتِ الاختصاراتِ الرياضيَّةِ السابقِ ذِكرُها، إذ إنَّ (پنغري) لا يَذكُرُ أيًّا منها[120].

ليس لدينا نِيَّةٌ هنا لمناقشَةِ الجوانِبِ الرياضيَّةِ أو التنجيميَّةِ لأُلوفِ أبي معشَر. وما يهمُّنا بالأحرى هو أبو معشَرٍ المؤرِّخ، إذ إنَّ قصةَ هرمس وَرَدَت في مناقشاتِه التاريخية ثاني هذَين النوعين من الشواهِدِ، وهو الأجزاءُ الباقيةُ من القِسمِ التاريخيِّ مِن كتاب الأُلوف، مثَّلَ الأساسَ الذي استنَدَ إليه (پنغري) في زَعمِهِ أنَّ أبا معشَرٍ قد لَفَّقَ تاريخًا زائفًا للعِلم. وفي هذا الفصلِ ستؤدِّي بِنا إعادةُ فَحصِ هذه الأجزاءِ إلى نتيجةٍ مختلفة. يُظهِرُنا مُعظَمُ اقتباساتِ المُؤَرِّخين العَرَبِ الآخَرين مِن (الأُلوفِ) على أنَّ كِتابَ أبي معشَرٍ المفقودَ هذا قد تضمَّنَ تناوُلاً مُفَصَّلاً للتاريخِ القديم. فإنَّ الأمرَ لا يَقِفُ على أنَّ تاريخًا مسيحيًّا واحدًا على الأقل للعالَمِ قد وصلَ إلى يَدِهِ في ترجمةٍ عربيةٍ بل يتعدَّى ذلك إلى اطِّلاعِهِ في مكانٍ ما على مناقشةٍ صريحةٍ للمشكلاتِ المُثارَةِ في التاريخ المسيحيِّ للعالَم. ويُعَدُّ المؤرِّخُ الفارسيُّ (حمزةُ الإصفهانيُّ) -الذي عاشَ بعدَ عصر أبي معشَرٍ بحوالَي قرنٍ- مِن أهمِّ الشُّهُودِ على ذلك. ضَمَّ حمزةُ مقاطعَ عديدةً من أبي معشَرٍ إلى مؤلَّفِه التأريخيِّ الممتازِ الذي كتبه عام 961م، وصرَّحَ في أحَدِها بأنَّه

(پِلِسنَر) نظريات انتقال المعرفةِ التي عاصَرَها أبو معشَرٍ وكانت تحتَ يَدِه» (Pingree 1968: 2-3n4)

118- Pingree 1968: 21-69

119- Pingree 1968: 1-21

120- مِثلُ هذه المعلومات التأريخيةِ محذوفٌ تمامًا، على الأقلِّ مِن كتاب (منتخَب كتاب الأُلوف) للسجزي الذي فَحَصتُهُ في المخطوط العربيِّ بالمكتبة البريطانية British Library Arabic manuscript Or. 1346 80b-91a

مقتطف مِن كِتابِ الأُلوف. وتأتِي المَقاطِعُ الأُخرى مِن نفس العَمَلِ رغمَ أنها لا تذكُرُ كتابَ الأُلوفِ بالاسم. ويَستَغِلُّ حَمزةُ مَقطَعًا طويلاً كمُقَدِّمَةٍ لتاريخِ إيران القديم: قال أبو معشَرٍ المُنَجِّم: "مُعظَمُ التواريخِ مُضطَرِبٌ فاسِد. ومَرَدُّ فَسادِها إلى أنَّها تُقَدِّمُ سِنِي أُمَّةٍ من الأُمَمِ مِن الأزمنةِ الغابِرَةِ وتتناوَلُ عُصورًا طويلة. فَحِينَ يَنسَخُها أصحابُ التواريخِ مِن كتابٍ إلى كتابٍ أو مِن لُغَةٍ إلى لُغَةٍ، تَحدُثُ الأخطاءُ بالإضافةِ إليها أو النقصِ منها. ويُشبِهُ هذا ما حَدَثَ لأصحابِ المِلَّةِ اليهوديَّةِ في تقديرِ السِّنِينَ الفاصِلَةِ بين آدمَ ونُوحٍ، وتلك الفاصِلَةِ بين الأنبياءِ الآخَرين والأُمَمِ الأخرى التي يَروُون عنها في التاريخ، إذ إنَّهم مُختَلِفُون حولَها. وكذا تَختلِفُ معهم شُعوبُ أقاليمَ أُخرى من الأرضِ حول تقديرِ الفترة السابقةِ على الطُّوفان. كذلك نجدُ الاضطرابَ والفسادَ واضِحَين في تقديرِ سِنِي مُلوكِ فارسَ وتاريخِهم، فضلاً عن استمرارِ أيامِ حُكمِهم منذُ أقدَمِ العُصُورِ حتى انتهى سُلطانُهم. في الوقتِ ذاتِه يَزعُمون أنَّ الأرضَ ظَلَّت سنواتٍ عديدةً في عُصورٍ سابِقَةٍ دُونَ مَلِكٍ منهم ولا مِن أيِّ أُمَّةٍ أُخرى."[121]

في بقيَّةِ الاقتباسِ يَمضِي أبو معشرٍ مُتناوِلاً الفتراتِ التي افتقَرَ فيها الفُرسُ القُدامَى إلى ملكٍ لِوَقتٍ غيرِ مُحَدَّد. وهو يقولُ: "لأجلِ ذلك، يختلفون فيما بينهم في تقديرِ سنواتِ تاريخِ مُلوكِهم القُدامَى" بين مُختَلِفِ عُصورِهم. "ويختلفون كذلك في تقديرِ أعمارِ ملوكِهم". يَقتَبِسُ حمزةُ بعد ذلك:

قال أبو معشر: "وقُل مِثلَ ذلك في اختلافِ اليونانِ في سنواتِهم اختلافَ الفُرس. ومَرجِعُ ذلك إلى أنَّ سنواتِهم وتاريخَها القديمَ إنما تُرجِمَت من العبرانِيَّةِ، والعِبرانِيُّون يختلِفُون فيها لأنَّ ما يتمسَّكُ به السّامِريُّون يختلفُ عمّا يتمسَّكُ به عامَّةُ اليهود، وتنطوي الترجمةُ إلى اليونانية بدَورِها على اختلافاتٍ لأنَّ ترجمةَ السبعين تختلفُ عن ترجمةِ الآخَرين."

وقال كذلك: "ويظلُّ الاختلافُ قائمًا في تقديرِ السنواتِ المُنقَضِيَةِ بين بدءِ الخليقةِ والهجرة. حيثُ يَتبَعُ اليَهودُ تقديرَ التوراةِ الذي يَعتبرونه 4042 سنةً وثلاثةَ أشهُرٍ، بينما يتبع النصارى تقديرَ التوراةِ كذلك لكنهم يعتبرونَه 5909 سنةً وثلاثةَ أشهُر. أمّا الفُرسُ فيتبعون تقديرَ الكتابِ الذي أتى به زُرادُشتُ ويُدعَى الأبستاقَ، وهو كِتابُ مِلَّتِهم،

121- هذا الاقتباسُ وما يَتلُوه من حمزة الإصفهاني Hamza al-Isfah ānī 1921/2: 10–12 الفصل الأول/ الباب الأول.

فيقولون إنَّ ما انقضى من الزمنِ بين جيومرث (أبي البَشَر) والمَلِكِ يزدجرد هو 182 سنةً وعشرةَ أشهُرٍ وتسعةَ عشرَ يوما."

يَنتَهي الاقتباسُ الطويلُ مِن أبي معشَرٍ بتصريحِهِ بأنَّ المُنَجِّمِين يستخدمون عددًا من السنواتِ يفوقُ بكثيرٍ ما يستخدمُه المؤرِّخون. وهو هنا يُشيرُ إلى نظام (كَلپا Kalpa) عند الهُنود، وهو يتكون من 4320000000 (أربعة مليارات وثلاثمائة وعشرين مليون) سنة. كانت هذه الوَحدةُ وغيرُها -ممّا يشيرُ إلى الفتراتِ بالِغةِ الطُّول المستخدَمَة في حِسابِ خطوط طُول الكواكِبِ- رائجةً في التنجيمِ العربيِّ في عَصرِ أبي معشر. ولا شَكَّ أنَّ أبا معشَرٍ ذكرَها ليُمَهِّدَ الطريقَ أمامَ اقتراحِه الخاصِّ بسَنَةِ العالَم التي تُقَدَّرُ بثلاثمائة وستين ألف سنة، تلك التي وصفَها البيروني. وإلى هذه الآلاف الثلاثمائة والسِّتِّين فضلاً عن النِّظامِ الألفيِّ لتنجيمِه التاريخيِّ يُشيرُ عنوانُ كتابِه (الأُلوف).

تُلقي المَقاطِعُ السابقةُ الضوءَ على العديدِ من الجوانِبِ المهمَّةِ مِن عَمَلِ أبي معشر، فهي توضِّحُ أوّلاً أنَّ عملَ التنجيمِ التاريخيِّ يتَّصِلُ اتّصالاً وثيقًا بالتأريخِ في تصوّره. وربما كان المنطِقُ الكامِنُ وراءَ ذلك أنَّه لو كان التنجيمُ التاريخيُّ مَعنِيًّا بتفسيرِ التاريخ بقِراناتِ الكواكِبِ عَبرَ قُرونٍ كثيرةٍ، فإنَّ مُمارِسَ هذا العِلمِ يحتاجُ جداولَ دقيقةً للتواريخ القديمةِ والأحداثِ المهمَّةِ التي يُمكِنُ أن تملأَ الخُطَّةَ التنجيميةَ بحيثُ تَجعَلُها ذاتَ مَعنًى. كذا كان أبو معشَرٍ يُرَوِّجُ لنظامِه بطريقةٍ أخرى. يقعُ تاريخُ الطُّوفانِ بزعمِهِ في المنتصَفِ بالضبطِ مِن سَنَةِ العالَمِ ذات الستِّين والثلاثمائةِ ألف سنة. وكما يقولُ، لا سبيل إلى التأكُّدِ من التواريخِ السابقةِ على الطُّوفان، وربّما ساعَدَ هذا في تبرير اعتبارِ الطُّوفان الحدَثَ المركزيَّ في التاريخ، الحَدَثَ الأهَمَّ المعروفَ على وجهِ اليقينِ في الماضي، وتاريخ العصرِ الذي حسبَ بناءً عليه غيرَه من التواريخ. وقد عرفَ تاريخَ طُوفانِه هذا من تراث السِّندهند الهنديِّ. وربما كان العكسُ هو الصحيحَ، أي أنَّ خبرتَه بالتأريخِ واللايقينَ الذي يَشوبُ أحداثَ ما قبل الطوفانِ دَفَعاهُ دَفعًا إلى اعتبارِ تاريخِ الطُّوفانِ نُقطَتَه المرجعية. ولنا أن نتساءَلَ كذلك ما إذا كان قد شَعَرَ بأنَّ التأريخَ التنجيميَّ أعلى شَأوًا من التقليد التأريخيِّ العاديّ. ربما كان لهذا السبَب يؤكِّدُ من البدايةِ أنَّ التواريخَ القديمةَ الواردة في مُصنَّفاتِ المؤرِّخين مضطربةٌ فاسِدة، فيُوحي بهذا التأكيدِ بأنَّ المُنَجِّمِينَ يَعرِفُون أكثر وأدَقَّ من نَقَلَةِ التقليدِ التأريخيّ.

ثمّ جانبٌ آخَرُ مُهِمٌّ في هذا المَقطَعِ، هو أنَّ أبا معشَرٍ ذا الأَصلِ المُنحَدِرِ مِن شرق بلادِ فارِسَ كان مُهتَمًّا بخاصّةٍ بتقويمِ تاريخِ إيرانَ القديمة. والحَقُّ أنَّ أبا معشَرٍ يُعَدُّ شاهِدًا مبكّرًا على محاولةِ عُلماءِ الفُرسِ أن يُصالِحوا تاريخَ إيران القديمةِ على تواريخِ العالَمِ المسيحية[122]. وقد تركتُ ذِكرَ تفاصيلِ المقطَعِ التي تناوَلَ أبو معشَرٍ فيها فَتراتِ التاريخِ الفارسيِّ غيرَ مُحَدَّدةِ الطُّول. والأكثرُ إثارةً للعَجَبِ تلك المقارنةُ الصريحةُ بين عصور إيران القديمةِ وعُصور اليهود غير المُحَدَّدَة، "بين آدمَ ونُوحٍ" أي فترة ما قبل الطُّوفان. وبصياغةٍ أخرى، كان أبو معشَرٍ واعيًا تمامًا بأنَّ تواريخَ الأحداثِ السابقةِ على الطوفانِ -كتلك التي اقتبَسَها من "أنيانوس وآخَرين" في كتابِ القِراناتِ - كانت مَثارَ جدَلٍ في تواريخ العالَم المسيحية. إضافةً إلى ذلك فهو يَحتَذِي التأريخَ المسيحيَّ نُموذَجًا لفَهم تأريخِ فارِسَ القديمة. وإلى ذلك يَرجِعُ السببُ في احتفاظِ (حمزة) بهذا المَقطَعِ، إذ إنَّ (حمزة) كان هو الآخَرُ يتناولُ الموضوعَ نفسَه. ويَمضي حمزةُ بالفعلِ في الأجزاءِ التاليةِ من كتابِه قُدُمًا ليُقارِنَ بين شَواهِدَ عِدَّةٍ في محاولةٍ لتحديدِ سنواتِ إيران القديمة، لكنَّه يُصَدِّرُ ذلك بإدراجِ تحذيرِ أبي معشَر.

كذا يقتبسُ حمزةُ (أُلوفَ) أبي معشَرٍ باعتبارِ هذا الكتابِ أحدَ مصادر المعلومات العديدةِ تحت يَدِهِ عن تاريخِ روما القديمة: "يقرِّرُ أبو معشَرٍ في كتاب الألوف سنواتِ اثنَين من ملوك الرُّوم: ديوكليتيان وأغسطس، ويقرر أنَّ بين الإسكندر وأغسطس مائتين وثمانين عامًا، وأنَّ بين الإسكندر وديوكليتيان 596 عاما"[123]. وحمزةُ يقتبسُ هذا القولَ من أبي معشَرٍ خلالَ تقاريرَ أكمَلَ يُورِدُها عن تواريخِ أحداثِ اليونان وروما القديمتَين مِن مصادِرَ أخرى أكثرَ تفصيلا. والفقرةُ المقتطَفَةُ هنا توضحُ ببساطةٍ أنَّ أبا معشَرٍ كأيِّ فلكيٍّ دَرَسَ تحويلاتِ التقاويم، متضمنةً عُصورَ أغسطس وديوكليتيان[124]. لكنَّ اقتباسًا آخَرَ يأتي بعد هذه الفقرةِ بفقراتٍ قليلةٍ

122- يحمل السِّفر السادس عشر من الكنزة الصحيحة The Right Ginza - كتاب المندائيين المؤلّف في القرن السابع - شبهًا عظيمًا بذلك في جوانب عديدةٍ، حيث يعتبِرُ وحدةً زمنيةً هي فترةُ العالَم، مؤلَّفةً من 480000 سنة، كما يُظهِرُنا على محاولةٍ للتعرّف على شخوصٍ من الكتاب المقدّس في ملوك إيران القديمة.

123- (Hamza 1921/1922: 48 (bāb 2, fasl 2

124- حتى كتابُ الفَرغانيِّ البسيط (جوامعُ عِلم النُّجوم) - والفرغاني مُعاصِرٌ لأبي معشر - يبدأ بشرح التقاويمِ

يوضح غزارةَ معلوماتِ أبي معشرٍ بخصوص هذا الموضوع بالتحديد. يقولُ حمزة "ما أحكيه في هذا المقامِ مأخوذٌ ممّا عند أبي معشرٍ المُنَجِّمِ في كتابِ (الأُلوف) عن عصور اليونان والرومان.

إنه يزعُمُ أنَّ فلفس (فيليپ) كان آخِرَ مُلوكِ اليونان، وقد عاشَ في مدينةِ مقدونيا من أرض الرُّوم. وقد جَعَلَ اليونانيون مِن السنة الأولى من سنواتِ حُكمِه عَصرًا يَمضي خلال الأعوام. ويقسم كلُّ الرُّومِ سنواتِ فيليپ إلى ثلاثة أجزاء، فمِن السنةِ الأولى إلى نهاية 294 سنةً يُسَمُّون السنواتِ يونانيةً، حيث كان اليونانيون مُلوكَهم وكانوا يحكمونهم كان هناك اثنا عشَرَ مَلِكًا، أولُهم فيليپ وثانيهم الإسكندر، وبعد الإسكندر كان هناك تسعةٌ مِن مُلوكِهم، كلٌّ منهم يحملُ لقبَ بطليموس Ptolemy وهو اسمٌ مُشتَقٌّ من الحرب، وكان لكلٍّ منهم اسمٌ يختلفُ عن سابقِه. وبعد هؤلاء التسعةِ وصلَ المُلكُ إلى امرأةٍ تُدعَى كلوفطرة Cleopatra. ثُمَّ كان بعد هؤلاء الاثنَي عشَرَةَ جماعةٌ مكونة مِن أصحابِ المراتب العاليةِ وعوامِّ العُلماء، كُلٌّ منهم يحملُ هذا اللَّقَب. كان أحدهم بطليموس مؤلّف المجسطي. بعد ذلك كانت هناك 313 عامًا ليكون المجموعُ 607 عامًا يُسمِّيها الرومُ سنواتِ أغسطس، لأنه كانَ أوَّلَ مُلوكِهم. بعد ذلك وإلى عصرِنا الحاضر يُسَمُّون هذه السنواتِ سنواتِ ديوكليتيان، لأنَّ الحُكمَ انتقلَ إليه وظلَّ في ذُرِّيَّتِه".

رغم أنَّ أبا معشرٍ لم يُثبِت هنا كُلَّ ملوكِ اليونانِ والرُّوم كما هو واضِحٌ، إلاّ أنه عرف أعدادَهم وكثيرًا من أسمائهم. وربما وصلَته هذه المعلوماتُ جزئيًّا مِن خِلالِ (جدول المُلوكِ) لبطليموسَ، الذي ضَمَّ ثَبَتًا بمُلوكِ البطالِمَةِ وغيرِهم. وقد كانت هذه المعلومات أساسيَّةً بالنسبةِ لأي مُنَجِّم. وقد كان طبيعيًّا كذلك بالنسبةِ لأيِّ مؤرِّخٍ مسيحيٍّ أن يأخُذَ ثَبَت مُلوكِ بطليموسَ في الحُسبانِ منذُ پانودورس الذي يُلقي عليه سنسلوس باللائمةِ لإساءَتِه استخدامَ قانونِ بطليموس الفلكيِّ، بينما يقتبسُ هو نفسُهُ ثَبَتَ ملوك بطليموس للمقارنةِ بمصادِرَ أخرى[126].

وتعاريف العصور الخمسة: الهجري، وعصر يزدجرد، وعصر بختنصَّر الذي استخدمه بطليموس، وعصر فيلپ وعصر الإسكندر (جوامع علم النجوم 7-1 النسخة العربية، 7-1 Golius' Latin trans.).

(Hamza 1921/1922: 45 (bāb 2, fasl 5 -125

126- سنسلوس Syncellus 378 يُلقي باللائمةِ على بانودورس Panodorus, 244ff مُقارِنًا قائمةَ بطليموس بقيد

يقتبسُ ابنُ أبي أصيبِعَةَ مؤرِّخُ الطبِّ في القرن الثالث عشر مَقطَعًا آخَرَ مِن أُلوفِ أبي معشَر، مُنطَلِقًا مِن اهتمامِه الشخصِيِّ بأصل اسم اليونان القديمة. ولغرَضِ المناقَشَةِ الحاليَّةِ يُثبِتُ هذا المقطَعُ معرفةَ أبي معشَرٍ بتاريخِ العالَم المسيحيِّ:

قال أبو معشَرٍ في المقالةِ الثانيةِ من كتابِ الأُلوف إنَّ بلدًا في الغرب كانت تُدعى (أرغوس) في الأزمنةِ الغابرة، وكان أهلُها يُسمَّون الأرغيو. ثمَّ إنَّ هذه المدينةَ سُمِّيَت فيما بَعد (إيونيا) وسُمِّيَ أهلُها يونانيِّين (وتعني في العربية الهلينيين) على اسم أرضِهم، وكان مَلِكُهم أحدَ مُلوكِ الطوائف[127]. ويُقالُ إنَّ أوَّلَ مَن وَحَّدَ مملكةَ إيونيا بين ملوك اليونان يُدعَى يوليوس، وكان لَقَبُهُ (دِقطاطور). امتدَّ حُكمُهُ ثمانيةَ عشرَ عامًا. وقد شرعَ لليونانيين قوانينَ كثيرةً يستخدمونَها بينهم[128]."

الإشارةُ هنا إلى أرغوس وأهلِها لا تَدَعُ مجالاً لجِدال. فقد ظهرَ مُلوكُ أرغوسٍ في التأريخ المسيحيِّ، تحديدًا في قوانينِ إيزبيوس بصِفَتِهم إحدى الأُمَمِ التي لها عمودُها الخاص (استقَى إيزبيوس معلوماتِه عن أرغوس من قسطور من رودس Castor of Rhodes الذي نشطَ في القرن الأول قبل الميلاد). وقد سرَدَ سنسلوس كذلك أسماءَ مُلوكِ أرغوس باليونانية، وإلياسُ النُّصَيبِيُّ بالسريانية، وآخَرون اعتمدوا على إيزبيوس بشكلٍ غير مباشرٍ من خلال أنيانوس[129]. وتناوُلُ أبي معشرٍ لأرغوس يُثبِتُ أنه قد عرفَ على الأقلِّ مصدرًا من هذه المصادر، إذ ليسَ ثَمَّ مصدَرٌ آخَرُ يُفتَرَضُ أن يكون أبو معشَرٍ قد ألَمَّ منه بهذه المعلومات، كما أنه ليس ثَمَّ مُبَرِّرٌ آخَرُ مِن أجلِهِ يُمكِنُ أن يعتقِدَ في مناسَبَةِ هذا المصدَر لكتابِه.

يُعيد تومر Toomer 1998: 11 بناءَ هذا الجدول بشكلٍ مُرضٍ.

- اصطلاحُ (مُلوك الطوائف) Petty Kings يُشيرُ إلى مُلوكٍ صِغارٍ لم يكن لهم حكمٌ عالَمِيٌّ ولا إمبراطوريةٌ، وإنما هم جمعٌ من المُلوكِ يَحكُمُون الأرضَ متزامِنِين. ويشي هذا المقطعُ باعتماد صاحِبِه على التأريخ المسيحيِّ المُرَتَّبِ في أعمدةٍ تُشيرُ إلى أُمَمٍ متعددةٍ تَحكُمُ مُتزامِنَة.

- Ibn Abī Usaybi <a, 1.15.7-12

- تناثَرَت تقاريرُ (سنسلوس) عن أهل أرغوس عبر الصفحات 183-144، ولم يضُمَّها جدولٌ واحد. ويذكُرُ إلياس النصيبي Elias of Nisibis 30–31 (trans. 17–18) إيزبيوس وأندرونيكوس بصِفَتِهما مَرجِعَين عن أهل أرغوس "ملوك اليونانيين المعروفون بالأرغيو" ويدعو مدينتهم أرغوس. أما يعقوب الرهوي فقد عرف أهل أرغوس وربما نسبهم إلى تأريخه الكامل الذي لم يصل إلينا.

إضافةً إلى ذلك، يَظهَرُ مِن سياقِ تناوُلِه لِمُدَّةِ حُكم يوليوس قيصر أنَّ مصدَرَه سواءٌ أكان مباشِرًا أو غيرَ ذلك هو كتابٌ في التاريخ.

وقد عرفَ (پنغري) وناقَشَ نفسَ المقاطِعِ المُقتَبَسَةِ هنا، لكنَّه افترَضَ أنها جميعًا جزء من (تاريخٍ تنجيميٍّ) يَربِطُ أبا معشَرٍ مباشَرَةً بهرمس من خلالِ سلسلةٍ نَقليَّةٍ غريبة وكما عبَّرَ هو عن الأمر: "من المؤكَّدِ أنَّ تاريخ أبي معشَرٍ التنجيميَّ كان بعيدًا عن الدِّقَّة إلى درجةٍ تَجعَلُهُ والمُزاحَ سَواء"[130]. وما استدعَى وصفَ كتابِ أبي معشَرٍ بالمُزاح بالنسبةِ لـ(پنغري) هو اختلاقُ أبي معشَرٍ -كما اعتقَدَ پنغري- مُخَطَّطًا تاريخيًّا خياليًّا شديدَ الجُمُوحِ، أتى تنجيمُ أبي معشَرٍ نفسُهُ إلى الوُجودِ ونُقِلَ عَبرَ العُصورِ مِن خلاله وهو على سبيل المثال اعتقدَ أنَّ الإشاراتِ إلى أرغوس ويوليوس قيصر تَعني أنَّ كلًّا منهما يُعَدُّ رابِطًا في سلسلةِ نقل عِلمِ التنجيمِ إلى أبي معشَر[131]. وربَّما كان هذا مُوافقًا لتناقُضاتِ أبي معشَرٍ الرياضيّةِ وعَجزِه النِّسبيِّ، وهو موضوعٌ يُعَدُّ (پنغري) خبيرًا فيه بالفِعلِ، مُقتَفِيًا فيه نَقدَ البيرونيِّ لأبي معشَر. والظاهِرُ أنَّ نِسبَةَ مِثلِ تلك الدّوافعِ إلى أبي معشَرٍ ناجِمَةٌ عن إساءةِ قراءةِ المَقاطِعِ في السياقات التي اقتُبِسَت فيها. فالجزءُ الذي نتناولُه هنا بالنِّقاشِ من كتابِ الألوفِ لم يَكُن منذورًا لادِّعاءِ انتقالِ المعرفة. ويبدو أنَّ أبا معشَرٍ يُحاوِلُ فيهِ بالأحرَى أن يؤسِّسَ قاعدةً تاريخيةً لاختبارِ نظريةِ القِرانات. فتلك المعلوماتِ التي أورَدَها أبو معشَرٍ هنا، والتي تتمحوَرُ حول المُلوكِ القُدامَى وممالكهم كان يَندَرِجُ بالضَّبطِ ضِمنَ البياناتِ التاريخيةِ التي دَأَبَ الفلكيُّون على التعامُلِ معها وكانت تحت أيديهم، وقد احتَوَى كثيرٌ من الزِّيُوجِ جداوِلَ للمُلوكِ وقواعِدَ لتحويل التَّقاويم. باختصارٍ نحنُ بحاجةٍ إلى محاولةٍ مختلفةٍ لإعادةِ بناءِ المَغزى الثقافيِّ لأعمال أبي معشَرٍ وسَردِه التاريخي. فرَغمَ اهتِمامِ أبي معشَرٍ البَيِّنِ بِمَنشَأِ التنجيم، وهو الصَّنعة التي مارَسَها، واعتقادِهِ أنَّه أُوحِيَ بِهِ إلى هرمس-أخنوخ الذي أضفَت نُبُوَّتُه شرعيّةً على التنجيم، إلاّ أنه لم يُؤسِّسْ تاريخًا لانتقالِ هذا العِلم من هرمس عبرَ أرغوس وقيصر والباقِينَ إلى عصرِه هُو. ولو كان أقدَمَ على ذلك لاعتُبِرَ ذلك عَبَثًا، وكان يَحِقُّ لأيِّ شخص أو مؤرِّخٍ أن يرى في ذلك عَبثًا مَحضا.

130- Pingree 1968: 18n3

131- Pingree 1968: 18

ولدينا مؤشّرٌ آخَرُ على السِّياقِ التأريخيِّ لأسطورةِ أبي معشَرٍ عن هرمس، يأتينا مِن منتخَب صِوانِ الحكمة)، وهو مُوجَزٌ لتاريخٍ للفلسفةِ مُصَنَّفٍ في القَرنِ العاشِر. كما رأينا آنِفًا، يُعطِينا هذا العملُ معلوماتٍ عن أسطورةِ أبي معشرٍ عن هرمسَ مُختَلِفَةً نسبيًّا عمّا يَأتينا مِن ابنِ جُلجُل. فهو يُقدِّمُ لِلقِصَّةِ كما يَلِي: "قالَ أبو معشَرٍ في أخبارِ الأمم السالِفَةِ مِن المَغربيِّين..."[132]. يُرِينا هذا أنه ربّما وقعَت قصَّةُ هرمس في نفس الجزء من كتاب الأُلوفِ الذي وقعَت فيه قصَّةُ أرغوس ومُلوكِ إمبراطورية الرُّوم، أي المقالة الثانية من الكتاب. فكما رأينا بالفعل في الاقتباسِ الذي أوردناه من ابن أبي أصيبعة، تتناولُ المقالةُ الثانيةُ شعبَ (أرغوس) الغربيّ. فلو صَحَّ أنَّ المقالةَ الثانيةَ من الأُلوفِ تناولَت شعوبَ الغَربِ بعامَّةٍ، وذُكِرَ هرمسُ بَينَ هذه الشُّعوبِ، إذَن فقد ورَدَ ذِكرُهُ في المقالة الثانية. وكما يستطيعُ المرءُ أن يرى، وَرَدَ ذِكرُ الهرامسة الثلاثةِ في سياقٍ تأريخيٍّ لم يَهتَمَّ بتاريخِ العِلم، وإنما بالأحداثِ الكُبرَى لِمُختَلِفِ العُصور[133].

ثمّ مقطَعٌ آخَرُ مِن الأُلوفِ بَقِيَ لنا في اقتباسٍ لاحِقٍ يتناولُ تقويمَ العربِ ونسيئهم قبلَ الإسلام[134]. هنا أيضًا نلمَحُ اهتمامَ أبي معشَرٍ بالتأريخ. وللمَقطَعِ جانبانِ جديران بالملاحظةِ هنا. أوّلُهما أنَّ أبا معشَرٍ يستفيضُ في بيانِ أُصولٍ مُفتَرَضَةٍ للأسماء العربيةِ للشهورِ القمريةِ بُغيَةَ إيضاحِ أنّها تُكافِئُ مواسِمَ مُعيَّنَةً في الأساس. ولأنها كانت جُزءًا من تقويمٍ قَمَرِيٍّ سَقَطَت مُتابَعَتُها لِفُصولِ السَّنةِ الشَّمسِيَّةِ، حيثُ افتَقَرَت إلى تلك الشُّهورِ المُضافَةِ المُسَمّاةِ نَسيئا. وهكذا توقفَت معاني هذه الأسماءِ عن موافقَةِ الفُصولِ التي كانت تُشيرُ إليها في البداية. واهتمامُ أبي معشَرٍ بِمِثلِ تلك الدورات الطبيعيةِ المتشابِكَةِ هو أمرٌ طبيعيٌّ في أي فلكيٍّ، بَيدَ أنَّ شرحَه لتلك الأسماءِ وبحثَه عن جُذورِها وتفسيرَها

132- منتخب صوان الحكمة Muntaxab S iwān al-Hikma, ed. Dunlop section 90, line 1261; ed. Badawī 184.

133- أدركَ پنغري وإن لم يكن قد شَرَحَ بوضوحٍ أنَّه يتحتَّمُ أن تكونَ قصَّةُ هرمس قد وردت في المقالة الثانية، لكنه اعتقَدَ أنها تاريخٌ للعلم، فيقول Pingree 1968: 14: «ضَمَّ كتابُ الأُلوفِ في المقالة الثانيةِ من مقالاتِه الثمانيةِ كما يتضحُ لنا تاريخًا كاملاً لانتقالِ العُلوم».

134- نشَره (محمود أفندي) بالعربيةِ مع ترجمةٍ فرنسيةٍ Mahmoud Effendi 1858: 168-178 من مخطوطِ كتابِ (منتهى الإدراكِ في تقاسيمِ الأفلاكِ) لبهاءِ الدين أبي محمَّدٍ عبد الجبّار الخَرَقيِّ الثابتيّ، والذي صُنِّفَ قُربَ نحوِ عام 1132م (وقد أورَدَ تفاصيلَ التأليفِ پنغري Pingree 1968: 131-132).

تَظَلُّ موضوعاتٍ مُفَضَّلَةً بالنسبة له. وكما رأينا بالفِعلِ، أعطانا (أبو معشَرٍ) جِذرَ اسـ
(بطليموس Ptolemy) وربَطَه ربطًا صحيحًا بالحرب (پتوليموس Ptolemus تعـ
الحَربَ في اليونانيةِ المَلحَمِيَّةِ)، كما حاولَ أن يشرحَ أصلَ كلمةِ (يُونان) الكلمةِ العر
التي تُشيرُ إلى بلادِ الإغريقِ، وربَطَها هي الأخرى ربطًا صحيحًا بإيونيا Ionia
أسطورةِ هرمس، يَشرَحُ أبو معشَرٍ الاسمَ الإيرانيَّ القديمَ (ويوانجهان Wiwanghan
فيُتَرجِمُ لَقَبَ مُلوكِ الفُرسِ القُدامَى (پِشداد Peshdad) بتفسيرٍ شعبيٍّ شائعٍ يَجعـ
الكلمةَ تعني (العادِل). إضافةً إلى ذلك، يُسَجِّلُ الشّاعِرُ الفارسيُّ (نِظامي) – ت. 209
– أنَّ كِتابَ الأُلوفِ قدَّمَ تفسيرًا لِلَّقب القرآنيِّ للإسكندر الأكبر (ذي القَرنَين)، وهو
موضوعُ جِدالٍ مُتَّصِلٍ بين المُفَسِّرين[135]. هكذا يبدو أنَّ الأسماءَ ومعانيها مَثَّلَت واحـ
من الاهتماماتِ الثابتةِ عند أبي معشَر.

ثانيًا، يُثبِتُ هذا المَقطَعُ عن التقويمِ العربيِّ قبلَ الإسلامِ أنَّ (البيرونيَّ) قد أخذَهُ حَرفيًا لكن
دُونَ نِسبَتِه إلى صاحِبِه، في كتابِه العُمدة (الآثار الباقية)[136]. غالبًا يَذكُرُ البيرونيُّ مَصادِ
بَيدَ أنَّه في مكانٍ آخَرَ من نفس الكتابِ يُفرِدُ أبا معشَرٍ وأتباعَه ونظامَهم القائمَ على الدو
الزمنية ذات الثلاثمائة والستّين ألفَ سنةٍ بنَقدٍ خاصّ[137]. وربُّما يكونُ البيرونيُّ قد قَرَّ
يَذكُرَ مَصدَرَه في هذه الحالةِ بالذاتِ في محاولةٍ منه لإنقاذ تناوُلِ أبي معشَرٍ المُفيدِ للتقو
العربيِّ قبلَ الإسلامِ، دُونَ أن يُشَوِّهَ سُمعَةَ كتابِهِ هُوَ بربطِهِ باسمِ المُنَجِّمِ الذي نفرَ منه كل
هذا النُّفُور. ويؤدِّي بنا هذا إلى سؤالٍ آخَر: إلى أيِّ مَدَىً يَستَقي البيرونيُّ بَقِيَّةَ تاريخه
الحقيقةِ مِن أُلوفِ أبي معشَر؟ الحَقُّ أنَّ قِسمًا كبيرًا من مَعرِفَةِ البيرونيِّ واضِحُ الأصالة ولكن
المَدى الكامِلَ لألوفِ أبي معشَرٍ مازالَ مجهولاً بالنسبةِ لنا، فمِن المُحالِ أن نقطَعَ بأنَّ المزيـ

135- يقولُ (نظامي) إنَّ أبا معشرَ زَعَمَ أنَّ الاسمَ (ذا القَرنَين) ناجِمٌ عن سُوءِ فَهمِ العَرَبِ الذين رأَوا رُسوم الإسكـ تَصِفُهُ مُحاطًا رأسُهُ بِمَلَكَين للمَجد عن يمينه وشِمالِه. فظَنَّ العربُ رسمَي المَلَكَين قَرنَين (2001: 73–74, آمة section 70(9)). وقد عَزَا مُعظَمُ التفاسيرِ المبكِّرَةِ هذا اللَّقَبَ العربيَّ إلى أعمالِ الإسكندر (غزوَه قَرنَي الأرض الشرقيِّ والغربيِّ على سبيلِ المِثال)، أمّا أبو معشَرٍ فكانَ واعيًا تمامًا بالتحريفاتِ المتورِّطَةِ في ترجمةِ المعلوماتِ من لغةٍ وثقافةٍ ما إلى لغةٍ وثقافةٍ أخرَيَين، وهو يعتبرُ هذا النوعَ من الالتباسِ مَصدَرَ الاسم.

136- al-Bīrūnī, *Ā Tār* 11–12; cf. also 60 and 325

137- al-Bīrūnī, *Ā Tār* 25–26 في جزءٍ يتناوَلُ عصر الطوفان وهو العصر الأساسُ في تأريخِ أبي معشر.

مقاطِعِ كتابِ البيرونيِّ يَعتَمِدُ على أبي معشَرٍ بصِفَتِه مَصدَرَه غيرَ المُسَمَّى، وإن كان هذا يبدو معقُولاً تمامًا، أُسوَةً بما رأيناهُ بالفعلِ في حالةِ كِتابِهِ الآخَر (القانون المَسعُودِيّ). ولو صحّ هذا، فإنَّ (أُلوفَ) أبي معشَرٍ رُبَّما يُعَدُّ أحَدَ أهَمِّ النُّصُوصِ التأريخيةِ في التراثِ العربيِّ المُبكِر. وقد سَجَّلَ ابنُ القِفطِيِّ بالفعل في القرن الثالثَ عشَرَ شهادتَه عنه: "وكانَ أعلَمَ الناس بسِيَرِ الفُرسِ وأخبارِ سائرِ الأُمَم"[138].

بعدَ كُلِّ ما استعرضناهُ باتَ واضِحًا أنَّ (أُلوفَ) أبي معشَرٍ يَدِينُ بالكثيرِ مِن معلوماتِه لتواريخِ العالَمِ التي أنجزَها المؤلِّفُون المسيحيون، حتى إنَّه لَيَذكُرُ أنيانوس بالاسمِ، وهو المؤرِّخُ الذي انتقدَهَ (سنسلوس) باليونانيةِ قبل ذلك بعِدَّةِ عُقودٍ لتأريخِهِ لمصر قبلَ الطوفان. لِذا جازَ لنا أن نُوقِنَ بأنَّ قِصَّةَ هرمسَ المصريِّ السابقِ على الطوفانِ وخليفتِه اللاحِقِ للطوفانِ مِن كتابِ (سُوثِيس) رُبَّما كانت مُتاحَةً في يُسرٍ لأبي مَعشَرٍ عَبرَ عِدَّةِ وسطاء. وحتى يَتوفَّرَ لنا المَزيدُ من الشَّواهِدِ، نَخلُصُ هُنا إلى أنَّ أنيانوس هو بما يُقارِبُ التأكيدَ المَصدَرُ الوَسيطُ للحكايةِ المُتَضَمَّنَةِ في كتابِ (سوثيس)، ذلك العملِ التأريخيِّ المصريِّ الرُّومانِيِّ الذي يَرجِعُ على الأقلِّ إلى حوالَي العامِ 400م وإن كان يُحتَمَلُ أن يكونَ قد كُتِبَ قبلَ ذلك بكَثير. وذلك أنَّه حِينَ يَتَعَلَّقُ مَوضُوعُنا بأعمالٍ قديمةٍ أو قُروسَطِيَّةٍ مفقودَةٍ، تبقى حالةُ (ما يُقارِبُ التأكيدَ) هذه لسوءِ الحَظِّ أفضلَ ما يُمكِنُ للمَرءِ أن يظفَرَ به غالِبًا[139].

138- .Ibn al-Qiftī 152.19-20

139- حيثُ إنَّ النُّصوصَ محَلَّ النِّقاشِ مفقودةٌ، يبقى هناك احتمالٌ بعيدٌ أنَّ أبا معشِرَ رُبَّما يكونُ قد عرفَ قصةَ الهرمسَين التي قدَّمَها أنيانوس من خلالِ وُسطاءَ آخَرين، أو حتى من خِلالِ حَواشٍ في نُصوصِ هرمس نفسِها. ويذكُرُ أبو معشَرٍ تعاليمَ هرمس (وأحيانًا يذكُرُ هرمس سارِدًا تعاليمَ أجاثودايمون) في أعمالِه الخاصة: في (المدخَل الكبيرِ إلى عِلم أحكام النجوم) (في الفصل السابع من المقالة الثانية، والفصلَين الرابع والسابع من المقالة الرابعة)، وفي كتاب (تحاويل سِنِي المواليد) وترجمتُه اليونانيةُ أُنجِزَت حوالَي العامَ 1000م (De Revolutionibus Nativitatum ed. D. Pingree 1968: 1...) وكتابِه (موجَز المدخل الكبير...) (Abbreviation of the Introduction to Astrology, ed. and trans. Charles Burnett, Keiji Yamamoto, Michio Yano, 1994: 74 (chapter VI, paragraph ...). ويضمُّ ثَبَتُ الأعمالِ الذي يُورِدُهُ (شاذان) تلميذُ أبي معشَرٍ على عُهدَةِ أستاذِهِ (كِتابَ الأسرار) لهرمس (Rosenthal 1963: ...). وقد اقتبسَ أبو معشَرٍ النَّصَّ الهرمسيَّ (كتاب أسرار النُّجوم) (Liber de stellis beibeniis) – وهو ترجمةٌ عربيةٌ من الفارسيةِ المتوسطةِ – في كتابِهِ (أحكام المَواليد) (Pingree 1989a: 233a-b). ولا يَنطَوِي أيٌّ

6.4 جوانِبُ أُخرى من أسطورةِ هرمس:

إذا قَبِلنا أنيانوس مَصدَرًا لأسطورةِ أبي معشَرٍ عن الهرمِسَين الأوَّلَين – رغمَ بُعدِ الشُّقَّة بـ
أنيانوس وأبي معشَرٍ وضرورةِ وجودِ وُسطاءَ كثيرين مجهولين بالنسبةِ لنا – فإننا نتمـ
بذلك مِن حَلِّ مُشكِلَةٍ أخرى. كما أوضحَ (أدلر)، كان بينَ دوافِعِ (پانودورس) و(أنيانو
لإنجازِ مشروعَيهما التأريخيَّين مُصالَحَةُ رواياتِ الكتابِ المُقَدَّسِ والرواياتِ اليهوديّة عـ
التاريخِ القديمِ على تقاليدَ تأريخيّةٍ أخرى راسِخَةٍ تَشمَلُ التقليدَ المصريَّ في (كتـ
سوثيس) المنسوبِ زَيفًا إلى مانيتون، والتقليدَ البابليَّ لـ(بيروسس). إضافةً إلى ذلك، فكـ
ذكَرنا بالفعل، يتَّضِحُ مِن الآثارِ الباقيةِ من أعمالِهما أنَّ الأسفارَ غيرَ القانونية المعر
عُمومًا باسم (أسفارِ أخنوخ) تُعَدُّ مِن المصادر الأخرى المهمَّةِ لكلٍّ من (پانودو
و(أنيانوس)[140]. ولأنَّ هرمس وأخنوخ - الحكيمَين السابقَين على الطُّوفانِ – ظَهَرا
في مصادِرِ (پانودورس) و(أنيانوس) اللَّذَين كان جَهدُهما الأساسيُّ مترَكِّزًا في مُصا
التقاليد التأريخيَّةِ المختلفةِ للتاريخ القديم، فللمرءِ أن يفتَرِضَ أنَّ هرمس وأخنوخ ا
شخصًا واحدًا لأوَّلِ مَرَّةٍ في تلك التواريخِ الوسيطةِ المفقودةِ لمؤلِّفين سكندريِّين مسيحـ
أو في عملٍ لخُلَفائِهم (وفي العربيةِ نحنُ نعرفُ أنَّ هرمس وإدريسَ اعتُبِرا شخصًا واحـ
قبل أربعينياتِ القرن التاسعِ الميلادي)[141]. لِذا مِن الجائزِ أن يكونَ أبو معشَرٍ قد
بدَورِهِ على اعتبارِ هذَين المُعَلِّمَين شخصًا واحدًا في مصدَرِه التأريخي[142].

وإنَّ المُطابَقَةَ بين هرمس وأخنوخ قد مَنَحَت هرمس المصريَّ ذلك النسبَ التو

مِن أعمال هرمس التنجيميةِ التي كانت تحت يَدِهِ بحسَبِ عِلمِنا على أيةِ إشارةٍ إلى هرامسةٍ متعددين. و
مفهومٌ تمامًا أن يُبدِيَ مُنَجِّمٌ على إلفٍ تامٍّ بالأعمال المنسوبةِ إلى هرمس، نقولُ أن يُبدِيَ اهتمامًا خاصًّا بـ
هرمس كما اصطدَمَ بها عند المؤرِّخين.

140- Adler 1989: 80–97 and 117–122.

141- تسخَرُ رسالةُ الجاحظِ الموسومةُ (كتابَ التربيع والتدوير) المؤلَّفَةُ بين عامَي 842 و845م، نقولُ تسخَر
مُتَلَقِّيها بأسئلةٍ لا إجابةَ لها. ومنها: «أخبرني عن هرمس، هل هو إدريس؟» (al-G` āh iz 1955: 26 §40)
الواضحِ أنَّ هُويَّةَ هرمس وإدريس كانت موضوعًا للنِّقاشِ قبلَ هذا الوقت. للمزيد عن ذلك انظر الفصل
هذا الكتاب.

142- لاحَظَ (پلسنر Plessner 1954a: 53–54) وناقَشَ التشابُهَ بين أسفارِ أخنوخ والقصة العربيةِ عن
السابق على الطوفان، لكنه لم يُثبِت نتائجَ مُحَدَّدة.

يَظهَرُ في النُّسَخِ الأخرى من أسطورةِ هرمسَ العربيةِ، وأدخَلَته مِن بابٍ واسِعٍ تقليدِ التأريخِ التوراتيِّ للعُصورِ القديمة[143]. على صعيدٍ آخَرَ، فإنَّ المُعادَلَةَ التالِيَةَ بين هرمس-أخنوخ من ناحيةٍ و(هوشَنج/ وِيوَنجهان) الذي يَكثُرُ ظُهورُهُ في الروايات الإيرانيةِ بِصِفَتِهِ حَفيدَ (جيومرث)، هذه المعادَلَة ربّما تكونُ مَحضَ اختلاقٍ معشَرٍ أو واحدٍ من أسلافِه القريبين. كذلك فإنَّ المَلِكَ الأوّلَ (ألوروس) في الروايةِ الفارسيةِ التي نَسَبَها الجزجانيُّ إلى أبي معشَرٍ، هذا الملِك طُوبِق بينه وبين (جيومرث) الإنسان الأوّل أو المَلِك الأوّل في الأساطيرِ الفارسية[144]. (لِذا جازَ لنا أن نتساءَلَ إذا كان أبو معشَرٍ قد اعتقدَ أنَّ هرمس هو حَفيدُ المَلِك الأوَّلِ قبل الطُّوفان). وفيما يتعلَّقُ بمواءَمَة التأريخَين الإيرانيِّ والتوراتيِّ، كانت هناك سوابِقُ أمامَ أبي معشَرٍ في مُنَجِّمين فُرسٍ مُسلِمين سابِقين عليه، وهم ممارسو التنجيم التاريخي الساسانيِّ الذين كانوا بالفعلِ قد أضافُوا تُراثًا عن إيران العتيقةِ إلى المزيجِ المبكِّر من التقاليد التاريخيَّةِ البابليةِ واليونانيةِ واليهوديةِ المسيحية[145]. ومن الواضحِ أنَّ الجهدَ الهادِفَ إلى تزويدِ إيرانَ القديمةِ بتاريخٍ دقيقٍ يُضارِعُ تواريخَ غيرِها من الأُمَمِ لم يكن قد

143- يَرِدُ نَسَبُ هرمس التوراتيِّ في أتمِّ صُوَرِهِ لدى المُبَشِّرِ بن فاتِكٍ، وسنتناولُ في الفصل القادمِ سيرةَ هرمس كما سنرى لاحقًا.

144- al-Gˇ uzgˇānī 132.19-21: "وأول المُلوك العادلين المُصلِحين الذين اختارُوهم ليطرودا الغاصِبين (= الذرية العملاقةَ لأبناءِ الرَّبّ) كان اسمُه (أيلوروس) باليونانية، وهو الذي يسمِّيه الإيرانيُّون والفُرسُ جيومرث. وكان لَقَبُه (جِلشاه)". عن أسطورة جيومرث، انظر: Hartman 1953 (مع ترجمة فرنسية لهذا المقطع في المصدر نفسه، صفحة 154)، وانظر Shaked 1987b, and CHI3(1).370. وقد أورَدَ المسعوديُّ هو الآخَرُ لقبَ (جلشاه) في التنبيه Tanbīh 85.16 وكذا حمزة الإصفهاني (Hamza al-Isfah ānī 1920/21: 12.4 (inbāb 1, fasl 1 والبيروني (ĀTār 99). وربما كان (ألوف) أبي معشَرٍ مصدرَهم المُشتَرَكَ، إذ إنَّ المؤرِّخين الثلاثةَ استخدموه. انظر كذلك الفهرست Fihrist 15.2.

145- من الجائزِ جِدًّا أن تكون التقاليد التأريخية اليهوديةُ المسيحيةُ والإيرانيةُ قد ظَلَّت تتفاعَلُ زمنًا طويلًا في الإمبراطورية الساسانيةِ قبلَ الإسلامِ، حيثُ تجاورَ الوثنيُّون واليهودُ والمسيحيُّون والمانَوِيَّةُ والمَجُوسُ لقُرونٍ عِدَّة. وفي نهاية القرن السابعِ ضَمَّ يعقوبُ الرُّهَوِيُّ المُلوكَ الساسانيين إلى جدوَلِه التأريخيِّ، وإنَّ إلياسَ النُّصَيبِيَّ لَيَحكي ثَبَتَ يعقوبَ بملوك الساسانيين (text 42 and n3, trans. 26 and n1). لكن ما مِن علامةٍ إلى الآنَ في القِطَعِ التي بين أيدينا من عمَل يعقوبَ عن أية مُواءَمَةٍ بين الأسطورة الإيرانية القديمة (قبل الإسكندر) والتأريخ المسيحي القديم. ويضُمُّ كتابُ المندائيِّة (كنزاربا - القسم اليمين Right Ginzā 18) من نهايات القرن السابع تاريخًا كاملاً لإيران القديمة.

اكتملَ بعدُ في زمنِ أبي معشَرٍ، إذ إنه كان مُضطَرًّا لمواجهَة صعوباتِ هذه المشك
مباشَرَةً في نِقاشاتِه. وقد كان حمزة الإصفهانيُّ يتناولُ المشكلةَ ذاتَها بعدَه بقرنٍ، كـ
كان البيرونيُّ يتناولُها بعد ذلك بعُقود.

وقد كان ثَمَّ مُكَوِّنٌ إسلامِيٌّ في هذا المَزيجِ الجديدِ من الموروثاتِ بشَأنِ هرمـ
تقرر روايةُ أبي معشَرٍ كما أوردَها ابنُ جُلجُلٍ وآخَرونَ أنَّ إدريسَ تَلَقَّى مِن ربّـ
ثلاثين صحيفة. ويُقالُ إنَّ هذه المعلومةَ منقولةٌ مُشافَهَةً عن المسلمين الأوا
(الأثَر المَروِيِّ عن السَّلَف). في هذه الحالةِ يمكنُنا التَّعَرُّفُ على واحدٍ من المسلـ
الأوائل الذين نقلوا هذا التقرير: وهو مصدرٌ مهمٌّ للموروثاتِ ذاتِ المَنشَأِ اليهو
في العربيةِ (الإسرائيليّاتِ)، ونَعني التّابِعِيَّ (وَهبَ بنَ مُنَبِّه) المتوفّى سنة 730م
تَعزُو إليه المَصادِرُ المُبَكِّرَةُ القَولَ بأنَّ إدريسَ هو أخنوخ، وأنه تَلَقَّى ثلاثينَ صَحيـ
من الله[146]. وتَظهَرُ الجُملةُ نفسُها تقريبًا في (تاريخ الأُمَم والمُلوك) للطبَرِيِّ عـ
عُهدَةِ أحَدِ أهلِ التَّوراة[147]. ولأنَّ (النَّديمَ) أخبَرنا بأنَّ (أبا معشَرٍ) قد بَدَأَ عـ
مُحَدِّثًا – أي ناقِلاً لِلمَروِيّاتِ الإسلاميةِ – فليسَ بعجيبٍ أن نَجِدَ أنَّه كان و
بهذا التقريرِ عن النبيِّ إدريس[148]. والحَقُّ أنَّه أمرٌ مفهومٌ تمامًا أن يَهتَمَّ متخصّـ
في التواريخِ القديمةِ التي تَجَذَّرَت فيها الإسرائيليّاتُ بالتنجيمِ التأريخيّ. فالحقـ
المعرفِيّانِ يقدِّمان إطارًا عقليًّا للأحداثِ التي شَكَّلَت الماضيَ السَّحيقَ وتواريـ
العتيقة. ورغمَ أننا مازِلنا لا نعرفُ على وجهِ الدِّقَّةِ مَنشَأَ المُطابَقَةِ بين إدريـ
وأخنوخ، إلاّ أنّه يُمكِنُنا إرجاعُها إلى (وهب بن مُنَبِّهٍ) في بداياتِ القَرنِ الثامـ
الميلاديِّ على الأقلّ.

146- انظر (خوري Khoury 1972: 214–217) على أساس كتاب التِّيجان لابن هشام (ت. حواليَ 830م) بـ
المصدر الرئيسُ لعمل (وهب بن مُنَبِّه). انظر كذلك (ابن رُستَه Ibn Rusta 191.12–14): «قالَ وهبٌ أوَّلُ مَن خـ
بالقَلَمِ إدريسُ واسمُهُ أُخنوخُ عليه السلامُ وهو أوَّلُ مَن خاطَ الثِّيابَ ولَبِسَها وكان مَن قَبلَه يَلبَسُونَ الجُلُودَ...
الجدير بالملاحَظَةِ أنَّ أبا معشَرٍ يكرر جُملةَ «وهو أول من خاط الثياب ولبسها» بالحرف، وذلك في الجزء الثالـ
السِّيرةِ الهرمسيةِ المُقتَبَسَةِ آنِفًا، حيث يُعطينا «الرواية المنقولةَ عن السَّلَف». وربما يُشيرُ هذا الاقتباسُ الحـ
نقلٍ مكتوبٍ لا شفاهِيٍّ مِن (وهبٍ) أو على الأقلِّ مِن (ابن هشامٍ) إلى أبي معشَر.

147- at-T abarī, Ta>rīx 1.173.1-7,

148- الفهرست Fihrist 335.21 (Flügel 277.2): «كان أوّلًا مِن أصحابِ الحَديث».

7.4 هرمس الثالث:

بحثَ نِقاشُنا السابقُ الهرمسَين الأولَ والثاني اللّذَين ذكَرَهما أبو معشرٍ، وتَفاصِيلَ عِدّةً مِن قصصهِما، وهي القِصَصُ المأخوذةُ من كتابِ سوثيس عن طريقِ تاريخِ أنيانوس المفقودِ مُختلِطًا بمَصادِرَ أُخرى، أمّا هرمس الثالثُ فمازال أصلُه ومُبَرِّرُ وجودِه إلى هذه النقطةِ أدخَلَ في بَندِ الألغاز. وخُطوَتُنا الأولى بِسَبيلِ حَلِّ هذا اللُّغزِ هي أن نتذكَّرَ أنَّ ابنَ جُلجُلٍ) أنهَى روايةَ أبي معشَرٍ بعد الهرمسَين الأولَين بوصوحٍ قائلاً: "هذا ما قالَه أبو معشَر". ربما كان هذا يُشيرُ ببساطةٍ إلى انقطاعٍ في الاقتباسِ حيثُ صادفَ ابنُ جلجلٍ مادّةً محذوفةً من كتابِ الأُلوف. لكنَّ ابنَ جُلجلٍ لم يستأنِف الاقتباسَ بـ"قالَ أبو معشَرٍ" مِن جديد. لِذا رُبَّما تكونُ قصّةُ هرمس الثالثِ مُستقاةً من مَصدَرٍ آخَر. لحُسنِ الحَظِّ حفِظَ لنا ابنُ نُباتَةَ المصريُّ حَلَّ هذه المعضِلَةِ بعد ذلك بقُرونٍ، وابن نُباتَةَ (1287-1366م) شاعرٌ قاهرِيٌّ عاشَ وتكسَّبَ بشِعرِهِ في بَلاطِ سُورِيّا المَملُوكِيَّة. وكتابُهُ واسِعُ المَعرفةِ (سَرحُ العُيُونِ في شَرحِ رِسالةِ ابن زيدون) يَشرَحُ بالتفصيلِ رسالةً تهكُّمِيَّةً أندلسيةً تنضَحُ بأسماءِ الشخصيات التاريخيةِ المهمّة[149]. وهي تتألَّفُ من سيرةٍ لكلِّ اسمٍ منها، وحيثُ إنَّ هرمسَ بَينَ هذه الشخصيات، فقد وَجَدَ ابنُ نُباتَةَ مناسَبَةً ليَقُصَّ علينا مِن جديدٍ أسطورةَ هرمس[150]. ويَبدُو أنه كان يَرجعُ إلى أُلوفِ أبي معشَرٍ مباشَرَةً أو عبرَ مصدرٍ وسيطٍ غيرِ ابنِ جُلجُلٍ، حيثُ تَضُمُّ روايتُه أجزاءً مختلفةً قليلاً عن هذا العَمَل. والأكثَرُ إثارةً أنَّه ينسُبُ الروايةَ التي تظهرُ في (الأُلوف) باعتبارِها روايةَ هرمسَ الثالثِ إلى الفيلسوفِ الأشهَرِ (الكِندِيِّ) بوُضُوحٍ لا لَبسَ فيه، والكنديُّ هو مَن قدَّمَ التنجيمَ إلى أبي معشَر[151]. ويبدو أنَّ ابن نُباتَةَ يضُمُّ معلوماتٍ تركَها ابنُ جلجلٍ وآخرون. ومن أجلِ هذه التفاصيلِ المهمةِ أُورِدُ نَصَّ ابنِ نُباتَةَ الذي تناولَ فيه هرمس الثالثَ، مُقَسَّمًا إلى فقراتٍ مُفيدَةٍ لتحليلِنا التالي[152].

149- للمزيد عن ابن زيدون و(الرسالة الهزلية) انظر: G. Lecomte, "Ibn Zaydūn," EI2, 3.973b–974b.

150- Ibn Nubāta, 205ff

151- (Fihrist 335.22–23 (Flügel 277

152- رجعتُ إلى مخطوطٍ لـ(سرح العيون) لابن نباتة في مكتبة الكتب النادرة بجامعة ييل Beinecke Rare Book Library, Yale University, MS Salisbury 64 (والجزء المهمُّ بالنسبة لموضوعنا: 77b9–78a13) والمخطوط

* ابنُ نُباتة:

أ. [حسبَ الاقتباسِ من رسالة ابن زيدون التي تذكرُ هرمس:] هرمس هذا هو مَن يَدَّعي بعضُ الصابئةِ[153] أنه كان نبيًّا مُرسَلًا مِن الله، وأنه إدريسُ عليه السلام. وعلى عُهدَتِه يُؤَسِّسُون شرائعَ دينِهم المُتَّصِلَةَ بعِبادةِ الكواكبِ السبعةِ والبُروجِ الاثنَي عشر فضلاً عن تقديمِهم القرابينَ إليها وما إلى ذلك مِن تعاليمِهم.

ب. قال أبو معشَر البلخي: كان أولَ من تكلَّم في الظواهر السماوية المتَّصِلَة بحركة النُّجوم. وقد عَلَّمَهُ جَدُّه جيومرث الذي هو آدم عليه السلامُ ساعاتِ اللَّيلِ والنَّهار، وهو أولُ مَن بَنَى المَعابِدَ ومَجَّدَ الله فيها، وكان أولَ من نظر في الطبِّ وتكلَّمَ فيه، وقد ألَّف لأهلِ زمانِه كتُبًا كثيرةً في أبياتٍ موزونةٍ بلُغَتِهم عن معارفِ الأشياء السماوية والأرضية وكان أَوَّلَ مَن أنذَرَ بالطُّوفان، وقد ظَنَّ أنَّ خرابًا مُسَلَّطًا من السماءِ سيَحيقُ بالأرضِ من الماء والنار. وقد سَكَن مصرَ وعند ذلك المكانِ أقامَ الأهرامَ ومدائنَ التُّراب. وقد خشي أن يَذهَبَ الطوفانُ بالعُلومِ، ولِذا بَنَى البَرابي والجبلَ المعروف ببِربا أخميم، وصوَّر فيها بالنُّقوشِ الفُنونَ ومُمارِسيها، مُشيرًا إلى خصائصِ العُلومِ لِمَن يَأتون بعده، رغبةً منه في أن يَحفَظَ بذلك العُلومَ مِن بعدِه إلى الأبد.

جـ- يَزعُمُ الصابئةُ أنَّ اسقلابيوس كان نبيًّا بعدَه، وكان اسمُهُ بالينوس (أبولونيوس Apollonius) لكن زِيدَ فيه تَعظيمًا له فأصبحَ اسقلابيوس Asclepius[154]. ويقال مِثلُ ذلك في أرسطُطاليس إذ كان اسمُه (أرسطو). وهكذا كلُّ مَن كان يُصبِحُ حُجَّةً في عُلومِه زِيدَ في اسمِه. وقد أخذَ بالينوس العُلومَ والأسرارَ من هرمس هذا، وهو هرمس الهرامسة. ويزعمُ آخَرون أنَّ هرمس مُعَلِّمَ بالينوس هذا كان بعد الطُّوفان وأنه غير ذلك الذي ذَكَرناهُ لِتَوِّنا.

د- قال الكِندِيُّ[155]: هو مؤلِفُ كتاب (الحيوانات السامّة). وقد كان طبيبًا وفيلسوفًا

يقدم اختلافَين مهمَّين عن النص المنشور لابن نُباتة كما سنلاحظ لاحقا.

153- حسبَ النسخة الأكثر قَبولًا «قومٌ من الصابئة» بدلًا من «الصابئة» فقط (ed. 305n3).

154- تضيف نسخة سالسبري هنا MS Salisbury 64: «على عادتِهم».

155- تقول نسخة سالسبري MS Salisbury 64: «قال يعقوبُ الكِندِيُّ» فتزيد هُوِيَّةَ الفيلسوف الكِنديِّ في النص وضوحا.

علمًا بطبائعِ الأدوية. وقد طافَ بالأرض وجالَ في مختلِفِ بلادِها، وعرَفَ آساسَ المُدُن وطبائعَها وطبائعَ أهلِها وأدويتِهم. وهو أستاذُ الطلاسم الأندلسيةِ كالسودانيةِ(؟) والنُّحاسيةِ وغيرِها[156].

هـ- كان بالينوس هذا تلميذَه. طافَ معه البلادَ وحين ارتحلا عن الهندِ إلى فارسَ ولاّه بابل. وقد أخذَ عنه كُلَّ عُلومِه. وقد ظهرَت له وقائعُ مُعجِزَةٌ في الطبِّ وشِفاء المَرضَى حتى إنَّ الناسَ تكلموا عنها كثيرًا وقالوا "هو نبيٌّ" وقال آخَرون "هو مَلَكٌ". وقد زعموا أنَّ مولِدَه كان رُوحانيًّا، وأنَّ اللهَ العظيمَ رفعَه على عمودٍ من النُّور[157]. وقد اقتفى أقليدس نسبَه وصولاً إليه. [تستمرُّ التقاريرُ بشأن اسقلابيوس][158].

رغم بعض الصعوبة في تقريرِ مَبدَأِ الاقتباساتِ مِن أبي معشَرٍ ومُتنتهاها، إلا أنّنا نلمحُ على الفَورِ حلَّ المُعضِلَةِ التي نحنُ بِصَدَدِها: قِصَّةُ هِرمِسَ الثالثِ مَنسُوبَةٌ إلى الكِنديّ. وسنَعُودُ إلى هذه النقطةِ بعدَ بعضِ الملاحظاتِ التي نُقارِنُ فيها بين حكايتَي ابنِ جُلجُلٍ وابنِ نُباتةَ لِروايةِ أبي معشَر.

الفقرة (أ) هي المقدمةُ التي يسوقُها ابنُ نُباتة بنفسه. الفقرة (ب) هي لأبي معشَرٍ يحدِّدُ فيها مكانَ هرمس في تواريخِ الأُمَم المختلفة، وهي مُطابِقَةٌ عمليًّا لِما يَنقلُه ابنُ جلجُل. أما الفقرة (جـ) هنا فمختلفةٌ كُلِّيًّا عن الفقرة الثالثةِ من حكاية ابن جلجل. ويبدو أنها ما وصفَه ابنُ جلجل -في الفِقرةِ الرابعةِ مِن نَصِّه الذي أورَدناه آنِفًا- بأنه "حكاياتٌ شنيعةٌ" عن هرمس، ولِذا اطَّرَحَها مُعتبَرًا إيّاها بالِغَةَ الغرابة[159]. والمحاولة الغريبة للوصول إلى أصل اسمَي (أرسطو) و(اسقلابيوس-أبولونيوس) هي ممّا يميز اهتمامَ أبي معشَرٍ الذي أسلَفنا الحديثَ عنه ببحث أُصول الأسماء الأجنبية[160]. وتُعَدُّ

156- من الواضحِ أنَّ هناك مشكلةً نصِّيَّةً تتعلَّقُ بِصِفاتِ الطلاسمِ في هذه الفقرة.

157- عن الصعورد السماويِّ لاسقلابيوس في عمودٍ من النُّور، انظر بدايات البحث في (المنزلاوي Manzalaoui 1974: 189-190).

158- Ibn Nubāta, Sarh, 205.12–207.2

159- ذكر فايسر Weisser 1980: 25-26 هذا الجزء وترجمه إلى الألمانية، مع مناقشة غير مستوفيَة.

160- رأى أبو معشرٍ ألقابًا خاصةً في كثيرٍ من الأسماء القديمة الصحيحة كهرمس وبطليموس وقيصر وخسرو. وربما يكون قد سمع أن الأسماء اليونانية القديمة مركَّبَةٌ في معظمها من كلمتين، فقادَه هذا إلى الاعتقاد الخاطئ في الأسماء المعظَّمَة.

الإشارةُ إلى أَخذِ أپولونيوس العُلُومَ والأسرارَ مِن هرمسَ ذاتَ أهميةٍ خاصة، حيث تبدو أقدمَ إشارةٍ معروفةٍ إلى كتابِ سِرِّ الخَليقةِ المَنسُوبِ زَيفًا إلى أپولونيوس[161]. وهي تبيِّن أنَّ كتابَ سر الخليقةِ كانَ بالفعلِ في زمنِ أبي معشَرٍ يُثيرُ الأسئلةَ عن هُوِيَّةِ هِرمِسَ الذي أَخَذَ عنه أپولونيوس عُلومَ الطبيعة. يُشيرُ أبو معشَرٍ إلى رأيَين: أحدُهما أنَّ هرمسَ الذي كان أستاذَ أپولونيوس عاشَ قبلَ الطوفانِ والآخَرُ أنه عاش بعدَ الطوفان. وكما نَعرِفُ الآنَ، عرفَ أبو معشرٍ هذين الهرمِسَين مِن كِتابٍ مسيحيٍّ في تاريخِ العالَم.

أما الفِقرَةُ الخامسةُ مِن حِكايَةِ ابنِ جُلجُلٍ عن هِرمِسَ الثاني فهي مَحذوفةٌ بالكامِلِ عِندَ ابنِ نُباتَة. وبدلاً منها نجدُ إشارةً موجَزَةً إلى احتمالِ أن يَكونَ هرمسُ قد عاشَ بعدَ الطوفان. وتُخبرُنا الفِقرَةُ (د) لابن نُباتَةَ - وهي المُوافِقَةُ للسابعةِ في حكايةِ ابنِ جُلجُلٍ- بأن مصدرَ المقطعِ عن هرمسَ الثالثِ هو الفيلسوفُ الكِنديُّ (ت. 870م) وهي معلومةٌ بالِغَةُ الأهمية. لكنَّ الحكايتَين تختَلِفان في الفِقراتِ النهائيةِ، فتُعطِيان معلوماتٍ متضاربةً عن تلميذِ هرمسَ الثالث. وتُخبِرُنا فِقرَةُ ابنِ جُلجُلٍ الثامنةُ بأنه حَذَفَ شيئًا مُتَّصِلاً بقصة هؤلاءِ الحُكماءِ القدماء.

يُورِدُ كُلٌّ مِن ابن جلجلٍ وابنِ نباتةَ معلوماتٍ عن اسقلابيوس بعد قصصِ هرمسَ مباشَرةً. ولنا أن نستنتج هنا أن هذا أيضًا مَلمَحٌ مهمٌّ مميزٌ لروايةِ أبي معشَر[162]. وتَحذِفُ روايةُ ابنِ نُباتةَ أيةَ فِكرةٍ عن أشخاصٍ مُتعدِّدين يَحمِلُون اسمَ هِرمِس. وبدلاً من ذلك يقولُ إنَّ لديه ثلاثَ نُسَخٍ منفصلةٍ: هرمسُ أبي معشَر أوّلاً، والاعتقادُ المنقولُ بأن هرمسَ عاشَ في الحقيقةِ بعدَ الطوفانِ، وهرمسُ (الكِنديِّ) البَديل. ومن الواضحِ أن هذا التغييرَ مَنشَؤُهُ ابنُ نباتةَ نفسُه.

161- أُلِّفَ كتابُ (سِّر الخليقة) تقريبًا في عصر المأمون (813-833م) (انظر الفصل الخامس، الهامس 23). بينما كتب أبو معشَر في الفترة بين 840-860م. وقد لاحَظَ فايسر (Weisser (1980: 25-26) محقق كتاب سر الخليقة هذا المقطعَ لابن نُباتة، لكنه لا يبدو راضيًا عن نسبة هذه الجُمَل إلى أبي معشَر. أما أنا فلا أجد مبررًا للشك في هذه النسبة، حيث إن بقية المقطع وصولاً إلى الاقتباس من الكِندي ومتضمنةً هذا الاقتباسَ مأخوذةٌ كذلك من أبي معشر فضلاً عن أنَّ ابن جلجلٍ في حكايتِه قال صراحةً إنه حَذَفَ بعض الأشياء، كما أنه في السطور السابقةِ مباشَرةً لابن نباتةَ يمكننا أن نلمح ذلك الاهتمام المميز لأبي معشَرٍ بأصول الكلمات.

162- ينبغي أن تكون مقارنة الحكايتين عن اسقلابيوس أساسًا لبحثٍ منفصل.

تخبرُنا ملاحظةٌ في فهرست النديمِ بأنَّ علاقةً ما قد جمَعَت أبا معشَرٍ بمُعاصِرِه الكِنديِّ، عدائيَّةً في البدايةِ ثُمَّ خَفَتَت حِدَّةُ العَدَاءِ بعد أن أدخلَ الكنديُّ أبا معشَرٍ من خلالِ أحدِ مَعارِفِهما المُشتَرَكين إلى دراسةِ الرياضيات[163]. وقد كان الباحثون المُحدَثُون يَعتقِدُون حتى وقتٍ قريبٍ أنَّ أبا معشَرٍ كان مُتَّهَمًا بالسَّطوِ على الكنديِّ في عملِه عن التنجيمِ التاريخيِّ، لكنَّ (ياماموتو وبرنت Yamamoto and Burnett) أثبَتا بطلانَ هذه التهمةِ في تحقيقِهما الجديدِ لعَمَلَي الرَّجُلَين، حيثُ خَلُصا إلى أنَّ الكِندِيَّ وأبا معشَرٍ أَخَذا مِن مصدرٍ مُشتَرَك[164]. رغم ذلك لا يَسَعُ المرءَ حين يُطالعُ مُقتَطَفَ ابنِ نُباتَةَ إلا أن يَرَى أنَّ أبا معشَرٍ أخَذَ حكايةَ هرمسَ الثالثِ مباشَرَةً من الكِندِيّ.

ومِنَ المؤكَّدِ أنَّ نصَّ أبي معشَرٍ ذكَرَ الكِندِيَّ أصلاً في الاقتباس، ثُمَّ ما لَبِثَ اسمُ الكِنديِّ أن اختفى مُبَكِّرًا في فرعٍ من شَجَرَةِ مَخطُوطِ كِتابِ الأُلوف. ومن المؤكَّدِ أنَّ المخطوطَ المُفتَقِرَ إلى اسمِ الكنديِّ كان موجودًا منذُ القَرنِ الحادي عشرَ على الأقلّ، حين استخدمَه صاعدُ الأندلسيّ. ونَشرُ تاريخِ ابن جُلجُلٍ حديثًا مُؤَسَّسٌ على مخطوطٍ فريدٍ من القرن السادس عشر، وربما اشتملَت نُسَخٌ أخرى مِن عملِ ابن جلجلٍ على النسبةِ الصحيحة. وحيث إن المقتطَفَ من أبي معشَرٍ يبدأ بقولِه "الهرامسةُ ثلاثة"، فلَرُبَّما ظَنَّ أحدُ النُّسَّاخِ أنَّ قصةَ هرمسَ الثالثِ آتِيَةٌ مِن نَفسِ المَصدَرِ لا مِنَ الكِنديِّ، ولِذا حَذَفَها. فمخطوطٌ واحدٌ كان كافيًا للاحتفاظِ بالجُملَةِ الأَصلِيَّةِ "قالَ الكِندِيُّ" لابن نُباتة. وعلى أية حالٍ، حُذِفَت الإشارةُ إلى الكِنديِّ مِن النَّصّ الذي أصبح فيما بعد واسعَ الانتشارِ لِسَبَبٍ يَعلَمُه اللهُ، وأصبحَت هذه النسخةُ هيَ الأكثرَ ذُيوعًا، حيث رَجَعَ إليها كلُّ مؤرِّخي العِلمِ اللاحِقين تقريبا. والبديلُ الوحيدُ لِقَبولِ اسمِ الكِنديِّ في النَّصِّ الأَصليِّ لأبي معشَرٍ هو افتراضُ أنَّ أحدَهم أضافَه في تاريخٍ لاحِق. بَيدَ أنّه ليس ثَمَّ مُبَرِّرٌ لِأَحَدٍ أن يُضيفَ هذه الإضافة. وهكذا يتَّضِحُ أنَّ النِّسبَةَ التي احتفظَ بها ابنُ نُباتَةَ صحيحة.

وحيثُ إنَّ الكِندِيَّ هو مَصدَرُ الفِقرَةِ عن هرمسَ الثالثِ، فلنا أن نتساءلَ مِن أين استقى الكِنديُّ معلوماتِه عن هرمس. وفي هذه الحالةِ لنا أن نُخمِّن. كما رأينا في الفقرة

163- Fihrist 335.22–23 (Flügel 277). وقد ناقَش (دنلوب Dunlop 1971: 238) شواهِدَ مُثيرةً لكنّها غيرُ قاطعةٍ على علاقتهما.

164- Burnett and Yamamoto 2000: 1.525

3.4.3 من هذا الكتاب، كان الكِنديُّ على إلفٍ بنصٍّ هرمسيٍّ فلسفيٍّ يشتملُ على تعليم هرمسَ لابنِه[165]. وكذا على عُهدَةِ مرجعيَّتِه كَتَبَ تلميذُهُ السرخسُّي عن صابئةِ حرّان وعقائدِهم وممارساتِهم الشعائريَّة، كما ذَكَرَ ارتباطَهم باسمِ هرمس[166]. ومِنَ الجائزِ أن يَستَقِيَ تقريرٌ كَتَبَهُ الكِنديُّ عَن حياةِ هِرمِسَ مَعلُوماتِهِ مِن تُراثٍ حَرّانيٍّ أو على الأقل مِن إرثٍ كِتابيٍّ عن الحرّانيِّين. لكنَّ الكِنديَّ كذلك عَرَفَ ترجماتٍ كثيرةً عن اليونانية واستعانَ بخِدماتِ عُلَماءَ واسِعي المَعرفةِ بالعُلومِ اليونانيةِ، وأيٌّ مِن هؤلاء العلماء كان في استطاعتِه أن يُخبِرَ الكِنديَّ بشيءٍ عن عالِمٍ مصريٍّ قديمٍ يُدعَى هرمس. كما يَجوز لنا أن نفتَرِضَ أنَّ المعلوماتِ بشأنِ هِرمِسَ الثالثِ وتَلقينِه العِلمَ لاسقلابيوس- تلك المعلوماتِ المُتَّصِلَةَ بقصصِ هرمسَ المذكورةِ في نُسختَي ابن جُلجُلٍ وابن نُباتةَ - مُستقاة من الكِنديِّ ومصدرِه، إذ إن قصةَ هرمسَ الأخيرِ هذا مأخوذةٌ بوضوحٍ من الكِندي. لقد صَوَّرَت لنا الهرمتيكا اليونانيةُ (أسكليپيوس/ اسقلابيوس) تلميذًا لهرمس، حيثُ يناديه هرمس بقوله "بُنَيَّ"، وربما يكونُ الكِنديُّ قد أَخَذَ هذه المعلومةَ مِنَ العَمَلِ الذي قرأه وفيه يُعَلِّمُ هرمسُ ابنَه. وإلى الآنَ يبقى كُلُّ ذلك في حَيِّزِ التَّخمين.

وأخيراً، فإنَّ الاسمَ trismegistos في مُعادِلاتِه العربية المختلفة - وكلُّها يبدأُ بكلمة "المُثَلَّث بـ" لتتنوَّعَ إلى الحِكمَةِ والبَرَكاتِ، إلخ - ربما يَكونُ قد اقترَحَ فكرةَ الهرامسة الثلاثةِ المُنفَصِلين، فمَالَ أبو معشَرٍ بناءً على ذلك إلى مَزجِ تقريرَين مُنفَصِلَين (أحدُهما عن هرمِسَين، والآخَرُ عن هِرمِسٍ واحدٍ) بَدَلاً مِن أن يفترِضَ أنّهما يُناقِضُ أحدُهما الآخر ليَصِلَ بذلك إلى هرمس المُثَلَّث Triplicate Hermes. وبَعدُ فلَم يكُن هذا اختلاقًا من لا شيءٍ وإنما كان عَمَلَ رجُلٍ أُعِدَّ ليكون ناقلَ أخبارٍ فكانَ أميَلَ بالتالي إلى مَزجِ تلك الأخبار أكثرَ مِن أن يَحذِفَ أيًّا منها. فمهارةُ أبي معشَرٍ كامنةٌ في مَزجٍ وتركيبِ التُّراثاتِ القديمة لا في اختلاقِها[167].

165- (Fihrist 385.1-2 (Flügel 320.7-9

166- قارَنْ روزنتال F. Rosenthal 1943: 41-51 وحَلَّلَ المقاطِع الثلاثة الباقيةَ التي تَمتاحُ من وصف السرخسي لآراء الصابئة الدينية، تلك الواردة في عملين أُلِّفا حوالي العامين 966 و986م.

167- وصل برنت وياماموتو Burnett and Yamamoto 2000: 1.609-611 إلى نتيجةٍ مشابهةٍ بخصوص صنعة أبي معشَرٍ في مزج وتركيب نظريات التنجيم.

...ة نتائج:

...عد الكثير من التنقيب، باتَ أصلُ أساطيرِ الهرامسةِ الثلاثةِ واضِحًا بما فيه الكفاية ...د أبو معشَرٍ قِصَّةَ الهرمسَين الأوَّلَين من عملٍ عربيٍّ تأريخيٍّ مَفقُودٍ مبنِيٍّ على مصادرَ ...سيحية. وقد نَقَلَ المؤرِّخان السَّكَندرِيَّان (پانودورس) و(أنيانوس) هذه الحكايةَ عن ...رمسَين من كتابِ سوثيس. وهما في الوقت ذاتِه قد استغلاّ أسفارَ أخنوخ غيرَ القانونيّة ...مزجا التَّقاليدَ التَّأريخيَّةَ التَّوراتِيَّةَ بالوَثَنِيةِ (يونانيةً كانت أو هلينستيةً مصريةً أو بابليةً) ...د أصبحَ تاريخُ أنيانوس مرجعيَّةً فيما يتَّصِلَ بالتواريخِ القديمةِ بالنسبةِ للتُّراث التأريخيِّ ...سريانيِّ كُلِّه. وفي مرحلةٍ ما – ربما كانت مبكِّرَةً جدًّا في زمنِ أنيانوس نفسِه – كان مِنَ ...سهلِ رَبطُ شخصيَّتَي هرمس بأخنوخ. ولم يَكُنْ أبو معشَرٍ مُضطَرًّا لاختلاقِ أيِّ شَيءٍ في كُلِّ ...لك. فَمِنَ الواضِحِ أنَّه كان ناقِلاً أمينًا غيرَ مُدَقِّقٍ غالبًا في كُلِّ اهتماماتِه المعرفيّة.

وقد عرفَ أبو معشَرٍ كذلك التُّراثَ التنجيميَّ الإيرانيَّ مُمَثَّلاً في أَثَرِ (دوروثيوس) المُنَقَّح ...لفارسيةِ المتوسطةِ، وقَرَّرَ صراحةً بِطَريقِ ابنِ نَوبَختَ أنَّ العُلومَ كُلَّها نشأت في إيرانَ وأنَّ ...رمسَ كان من بابلَ عاصمةِ إيرانَ وأصبحَ مَلِكًا على مصر. وقد ضَمَّت الأعمالُ التأريخية ...تي وصلَت إلي يَدِهِ تواريخَ المُلوكِ الفُرسِ القُدامَى، وبها تَعَرَّفَ (أبو معشَرٍ) – أو أحدُ ...صادِرِه- على شخصيةِ هرمس في ويونجهان (أو هوشَنك) العادل/ پشداد Peshdad.

وقد سَرَدَ الكِنديُّ روايةً عن هرمسٍ مِن عصورٍ أحدثَ، أَلَّفَ الهرمتيكا الأرضيّةَ العاديّةَ ...شائعةَ في عصرِه، ككتابِه عن الحيواناتِ السّامّةِ، وهي هرمتيكا ربما تختلفُ كثيراً عن الإرثِ ...سِّرِّيِّ القديمِ المُنتَظَرِ من الهرمسَين القَديمَين. وقد أُدرِجَت هذه الرِّوايةُ -التي لم تُضاهِ أبدًا ...لك الرواياتِ المُتَلَقّاةَ مِن التُّراثِ التأريخيِّ- في (أُلوفِ) أبي معشَرٍ، رُبَّما لِمَلء فَراغِ خلقه لَقَبَ ...هرمسَ المُثَلَّث). وأيًّا كان الدَّافعُ، فالنتيجةُ كانت ثلاثةَ هرامسةٍ: هرمسَين وثالث!

وقد اعتمَدَ بقاءُ روايةِ أبي معشَرٍ إلى زمنِنا هذا على المُقتَطِفِينَ اللاحِقين عليه. فأمّا (ابنُ ...جلجُلٍ) فأشارَ صراحةً إلى أنه كان انتقائيًّا في رواياتِه عن الهرامسةِ المختلِفين، وحَذَفَ ...جزاءَ من القِصَّةِ اعتبرَها غيرَ ممكنةٍ (وبينها ارتباطُ هرمس بِبَاليناس أو أپولونيوس من ...يانا). وقد استغلَّ الفِقرةَ من أُلوفِ أبي معشَرٍ وخَلَقَ منها أساسًا للرواياتِ عن هرمس ...تي ذاعَت خِلالَ تُراثِ السِّيَرِ العربيِّ وتواريخِ العُلوم. وسَقَطَ اسمُ الكِنديِّ مِن هذه ...نسخَةِ من النَّصِّ في مَرحَلَةٍ ما، إمّاقبلَ أو بَعدَ إتمامِ ابنِ جُلجُلٍ كِتابَه. أمّا حاشِيَةُ (ابن

نُباتة) الزاخِرَةُ بالمَعارِفِ فقد استغلّت رواياتِ أبي معشَرٍ والكِندِيِّ، لكنَّ تَفَرُّدَها يأتي من ذِكرِها المَرجِعَين باسمَيهما. وهي تُورِدُ نسخةً مختلفةً قليلاً عمّا حَرَّرَهُ (ابنُ جلجلٍ) الذي أسقَطَ كُلَّ إشارةٍ إلى (أپولونيوس من تيانا). رَغمَ ذلك أصبحَت روايةُ ابنِ جُلجُلٍ المُحَرَّرة مِن رِوايَةِ أبي مَعشَرٍ هي الروايةَ المِعياريَّةَ عن هرمسَ في التراثِ العربيِّ اللاحِقِ عليها.

وبإيجازٍ أكثر، يَخلُصُ هذا التّحليلُ إلى أنَّ هذه السِّيَرَ لهرمسَ بالعربيةِ - باستثناء بعضِ التفاصيلِ - مؤلَّفَةٌ من مَصادِرَ ثلاثةٍ فقط، وأولُ مصدَرَين منها على الأقلِّ سابقان على الإسلام: (1) كتابُ سوثيس المنسوبُ زَيفًا إلى مانيتون، بوساطةِ المؤرِّخَين المصريَّين پانودورس وأنيانوس فضلاً عن التراثِ التأريخيِّ السريانيِّ. (2) رواية المُنَجِّمين الفرس عن هرمس البابلي. (3) الكِندِيّ الذي امتازَ بمَعرفةٍ مستقِلَّةٍ ببعضِ الهرمتيكا بالعربية وهي مفقودةٌ اليوم. وقد أضافَ أبو معشَرٍ – أو ربّما أحدُ مصادِرِهِ – عُنصرًا إيرانيًّا آخر بمُعادَلَةِ هرمسَ بشخصيةٍ من الأساطيرِ الفارسيةِ القديمةِ بناءً على تشابُه سيرتَي مُختَرِعَين عَظِيمَين عاشا بين الأجيالِ الأولى للإنسانية[168].

يَظهرُ الآنَ أنّا وَصَلْنا إلى حَلِّ اللُّغز. تمثِّل أسطورةُ الهرامسةِ الثلاثةِ في العربيةِ المُناخ الفكريَّ لبغدادَ الكلاسيكيةِ المبكرةِ، حيث انخرَطَ العلماءُ والباحثونَ في ترجمةِ وتوفيقِ كل المَعارفِ المُتاحَةِ المُفيدَةِ بالعربيةِ، وحيثُ استطاعَ الكِنديُّ أن يَكتُبَ تلك الكلماتِ المشهورة اليوم: "لا يَجِبُ عَلَينا الخَجَلُ مِنَ الاعترافِ بالحَقِيقَةِ مَهما كان مَصدَرُها حَتّى وَإن كانت مِن أَقوامٍ سَبَقُونا أو مِن أَجانِب"[169]. بَيدَ أنَّ ما تَلَقَّيناهُ من تُراثاتٍ في هذه الحالةِ لم يَكن حقيقيًّا مِن وِجهَةِ نَظَرِ التاريخِ، بل كان مُختَلَقًا كُلُّهُ في العَصرِ القديمِ المتأخِّرِ لدَعمِ وتفسير وُجُودِ كتاباتٍ يونانيةٍ مصريةِ المنشَأ تَزعُمُ أنها تحتوي الحكمةَ الأُولى.

168- بهذه الطريقةِ يصدُقُ وصفُ پِنغري لتاريخ أبي معشر التنجيمي باعتبارِهِ «مزجًا غريبًا لتراثَيْ إيران وحرّان» (Pingree 1968: 18) بيد أنَّ العنصر الحرّاني ليس ما اعتقده پِنغري كما أوضحنا آنِفا.

169- al-Kindi 1974: 58.4–7

الفصل الخامس: هِرمِسُ النَّبيّ

في بداياتِ القَرنِ التَّاسِعِ المِيلادِيِّ أورَدَ اللاهوتيُّ المسيحيُّ السريانيُّ (تواضروس أبو قُرَّة) قدّمَ إشارةٍ صريحةٍ معروفةٍ في العربيةِ إلى هرمسَ باعتبارِه نَبِيًا (انظر الفقرة 1.4.3 من هذا الكتاب). ورَغمَ أنَّ أشهَر أدوارِ هرمسَ في الوَعيِ الجَمعيِّ قد أصبحَ كونَه نَبيَّ الوثنيِّينَ الصابئةِ/ الحُنفاءِ)، إلاّ أنَّ المسلمين والمسيحيين وغيرَهم أبدَوا اهتمامًا كبيراً بكُتُبِ وأفعالِ وأقوالِ الحكيمِ القديم. وقد زَعَمَت الرواياتُ عن هرمسَ أنه سابقٌ على تأسيسِ كُلِّ الديّاناتِ الكُبرى. وقد جَعَلَهُ هذا أبًا مُحتَمَلاً وسَلَفًا لكلِّ مَن يدَّعي أنه يَتبَعُه أو يَستَخدِمُ العُلومَ التي عَلَّمَها، بِغَضِّ النَّظَرِ عَن دِيانَةِ هؤلاء. وقد نتَجَت الأسطورةُ العربيةُ عن هرمس باعتبارِهِ مُعَلِّمًا قديمًا عالَمِيَّ التعاليمِ ونبيًّا للعِلم مِن مزيجٍ مِنَ العناصِرِ الإسلاميةِ وقبلَ الإسلاميةِ: منها أساطيرُ أخنوخَ، ودَورُ هرمسَ كمُعَلِّمٍ لعُلومِ التنجيمِ في الهرمتيكا اليونانيةِ القديمةِ، وادِّعاءُ الحَرّانيين أنّ هرمسَ كان نبيَّهم، وتعاليمُ الدَّعوَةِ الإسماعيليةِ المُبَكِّرَةِ عن هرمسَ، فضلاً عن التُّراثِ الحِكمِيِّ المنسوبِ إليه.

1.5 صعود هرمس إلى السماء:

"واذكُر في الكِتابِ إدريسَ إنَّه كانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا. وَرَفَعناهُ مَكانًا عَلِيًّا." (سورة مريم، الآيتان 56 - 57)

"وإسماعيلَ وإدريسَ وذا الكِفلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ. وأدخَلناهُمْ في رَحمَتِنا إنَّهم مِنَ الصَّالِحِينَ." (سورة الأنبياء. الآيتان 86-85)

عُرِفَ اسمُ النبيِّ إدريسَ أوَّلَ ما عُرِفَ مِن هاتَينِ الآيتَينِ القرآنيَّتَين. وكما رأينا بالفعل في الفقرة 6.4) جاءت أولُ مُطابَقَةٍ بين إدريس و(أخنوخ) التوراتيِّ على الأقلِّ في زمن وهبِ بنِ مُنَبِّهٍ) (ت. حوالَي عام 730م) في القرنِ الأولِ بعدَ وفاةِ النبيِّ مُحمَّدٍ عليه

الصلاةُ والسلام. أما أخنوخُ نفسُهُ فقد كان شخصيةً مُحاطَةً بأساطيرَ أقدَمَ بكثير. وبِ[illegible] أقدَمُ ما وَصَلَنا مِن إشاراتٍ إليه مِن قِلَّةٍ مِن أقدَمِ الأسفارِ القانونيَّةِ المُقَدَّسَةِ عند اليهو[د] والمسيحيين. وهو لا يَظهَرُ إلا ظُهوراتٍ خاطفةً قليلةً في إطارِ ذِكرِ الأنسابِ القديمةِ [في] الكتابِ المُقَدَّسِ العِبريِّ وتَرجَماتِه[1]. ويَذكُرُ سِفرُ (تَوليدوت آدم/ أجيال آدم) – المُتَضَ[مَّن] في الفَصلِ الخامِسِ من سِفرِ التكوينِ – بإيجازٍ أخنوخَ بن يارِد (تكوين 24-18:[5]) أنجبَ أخنوخُ متوشيلاح. وبعد 365 عامًا من حياتِه على الأرض، "سارَ أخنوخُ مع الله ولَم يُوجَد لأنَّ اللهَ أَخَذَه". أما النَّصُّ اليونانيُّ (رسالةٌ إلى العِبرانِيِّينَ) مِنَ القَرنِ الأوَّلِ - وقد أصبحَ جُزءًا مِنَ الأسفارِ القانونيةِ لِلعَهدِ الجديدِ - فقد أدرَجَ أخنوخَ في سلسِلَةٍ مِن رِجالِ الرَّبِّ المؤمنينَ المُتَّقين، تَضُمُّ كذلك هابيلَ ونُوحًا وإبراهيمَ وغيرَهم: "بالإيمانِ نُقِل أخنوخُ لِكَي لا يَرَى المَوتَ، ولم يُوجَد لأنَّ اللهَ نَقَلَهُ، إذ قَبلَ نَقلِهِ شُهِدَ لَهُ بأنَّهُ قد أرضى اللهَ" (العبرانيُّون 11:5). فَمِنَ الواضحِ أنَّ هذا تفسيرٌ للقِصّةِ المُوجَزَةِ الواردةِ في سِفرِ التكوين، ومن الصُّعوبَةِ بِمَكانٍ أن نفتَرِضَ أنَّه كان جديدًا تمامًا في الرسالةِ إلى العبرانيي[ن]. ومِنَ القَرنِ الثالثِ إلى الأولِ قبلَ الميلادِ ظَهَرَت ونَمَت كتاباتٌ بالآراميَّةِ لم يُقَدَّر لها أن تَنضَمَّ إلى الأسفارِ القانونيةِ للكتابِ المُقَدَّسِ، كُلُّها يتوسَّعُ في تفصيلِ أُسطورَةِ أخنوخ وكيف أَخَذَهُ الله. و(أسفارُ أخنوخ) هذه – التي تُرجِمَت فيما بَعدُ إلى لُغاتٍ عِدَّةٍ - تَصِفُ أخنوخَ باعتبارِهِ نَبِيًّا رُفِعَ إلى السماواتِ العُلَى ووُهِبَ رُؤًى شَكلِ الكَونِ والماضي البَعيدِ والفِداءِ الآتي ويومِ الدِّينِ أمامَ الرَّبّ. ورَغمَ أنَّ المَجموعةَ المُكَوَّنَةَ مِن خمسةِ كُتُبٍ منفصِلَةٍ أصلاً، المعروفةَ اليومَ بِسِفرِ أخنوخَ الأولِ (أو سِفرِ أخنوخ، دُونَ تَرقيم)، نُقِلَت رَغمَ أنها لم تَصِلنا بتمامِها إلاّ في الإثيوبيَّةِ، إلاّ أنَّ أجزاءَ مِن النَّصِّ قد اكتُشِفَت بالآرامية واليونانية. ويبدو أنَّها كانت مقروءةً على نطاقٍ واسِع. وللأثَرِ البالغِ للأعمالِ الأخنوخية ولأهميتِها في تطوُّرِ التُّراثِ اليهوديِّ والمسيحيِّ والمانَوِيِّ، نَجِدُ أنَّ مكتبةَ الأبحاثِ الحديثة عن أخنوخَ وأسفارِهِ شديدةُ الاتِّساع[2].

ويَصِفُ الإصحاحُ الرابعَ عَشَرَ مِن سِفرِ أخنوخَ كيف رُفِعَ أخنوخُ إلى السَّماءِ لِيُشاهِد

1- العهد القديم العبري: (تكوين 5: 21-18) و(الأخبار الأول 3:1). العهد الجديد اليوناني: (لوقا 37:3) و(العبرانيين 5:11). وقد ذُكِرَ أخنوخٌ آخَر هو ابنُ قايين/ قابيل في سفر التكوين (4: 18-17).

2- للمزيد عن هذه الببليوغرافيا وللمقدمات لهذا الموضوع انظر: M. Black 1985 and Reed 2005.

يتَ الرَّبِّ مُحاطًا بالملائكة[3]. ثُمَّ إنَّ أخنوخ يحكي في الإصحاحِ الحادي والسبعيَن – مِماَ كان في الأَصلِ عملاً منفصلاً – أنه رُفِعَ إلى السماءِ ليتعلَّمَ الأسرارَ السماويّة (أخنوخ الأول 71: 3-5): "والملَكُ ميخائيلُ أحَدُ الملائكةِ القدِّيسين أمسكَ بيميني ورَفَعَني واقتادَني إلى جميعِ الأسرارِ، وأَراني كُلَّ أسرارِ الرَّحمَةِ وأراني كُلَّ أَسرارِ البِرِّ، وأَراني كُلَّ أَسرار أطرافِ السماوات، وكُلَّ خَزائنِ النُّجومِ، وكُلَّ النَّيِّراتِ والمواضع التي تَخرُجُ منها أمامَ القِدِّيسين. واختطَفَ رُوحي أنا أخنوخَ إلى أعلى السماوات..."[4]. في الجزء التالي من سِفر أخنوخ الإصحاحات من 72-82) - وهو الآخَرُ كان كتابًا منفصِلاً ومازال يَحمِلُ عنوانَه الأصليَّ وهو (كتابُ دَوَرَان نَيِّراتِ السَّماء) – يَتَلَقَّى أخنوخُ مَعرفةً فَلَكيَّةً مِن أورئيل رئيسِ الملائكَة. ورغمَ بُدائيَّةِ ما في هذه الإصحاحاتِ من عِلمٍ فَلَكِيٍّ (حيثُ يُؤَسِّسُ لعامٍ شمسيٍّ مؤلَّفٍ من 364 يوما) إلاّ أنّه مُقَدَّمٌ هنا في جَوٍّ من الغموض[5]. وثَمَّ عملٌ آخَرُ جَرَت العادةُ بتسمِيَتِه (سِفرَ أخنوخَ الثاني) لم يَصِل إلينا إلاّ في اللُّغَةِ السّلافُونيَّةِ ومَشكوكٌ في منشَئِه يَصِفُ رحلةَ أخنوخَ في الأعالي عَبرَ السماوات واحدةً واحدة[6].

وقد كانَ لتصويرِ أخنوخَ في هذه الأسفارِ غيرِ القانونيةِ بصِفَتِهِ نبيًّا زارَ السماواتِ العُلَى، نقولُ كان لهذا التصويرِ أصداؤُهُ كذلك في التراث العربي[7]. فقد كان هذا الصعودُ السماويُّ معروفًا للمسلمين بما يكفي لأن يُطابِقُوا بين أخنوخَ وإدريسَ الذي رَفَعَهُ اللهُ مكانًا عَليًّا كما جاءَ في القرآن، ويجدُ المرءُ مثالاً على ذلك في تاريخِ الأندلسيِّ (عبد الملِك بن حَبيب) (ت. 853م) – وهو أحدُ أقدمِ الأعمال التاريخية الحَولِيَّةِ الباقية في العربيةِ

3- يقول النص الذي وصل إلي أيدينا باليونانية: «هكذا أُريتُهُ في رُؤيا. انظر: كانت السُّحُبُ والدُّخانُ في الرُّؤيا تناديني وتتحدثُ إلَيَّ، وكانت الشُّهُبُ والبُروقُ تُقَلقِلُني وتُزعِجُني. والرِّياحُ في منامي رفَعَتني ورفَعَتني إلى أعلى، إلى السماء...». (M. Black 1970: 28)

4- عن ترجمة بلاك إلى الإنجليزية من الإثيوبية M. Black 1985: 67. والنص الإثيوبي موجودٌ في Knibb 1978.

5- يقدم نويجباور Neugebauer تحليلاً رياضيًّا للإصحاحات الفلكية من سِفر أخنوخ في M. Black 1985: 386-414

6- يقدم أندرسن Andersen 1983 ترجمةً إنجليزيةً وحاشيةً مفصَّلَةً لسفر أخنوخ الثاني.

7- للمزيدِ عن جوانبِ ميثولوجيا الصعود السماويِّ المذكورِ في القرآن وبين المسلمين الأوائلِ، ولبيليوغرافيا عن الصعود السماويِّ بعامَّةٍ، انظر: van Bladel 2007b.

- وقد كُتِبَ قريبًا من وقتِ كتابةِ (أُلوف) أبي معشَر[8].

وبمجرَّدِ تعرُّفهم على إدريس القرآنيِّ في شخصيةِ أخنوخَ تمكَّنَ المسلمون من استغلالِ الحكاياتِ القديمةِ عن صُعودِ أخنوخَ ورُؤاهُ باعتبارِها جُزءًا مِن تُراثِهم المقبول. ولا سبيلَ إلى التيقُّنِ مِمّا إذا كانت أيةُ أسفارٍ منسوبةٍ إلى أخنوخَ متداوَلَةً بين المسلمين الأوائلِ ولو كانت الإجابةُ بالإيجابِ، فأيةُ أسفارٍ وفي أي صيغة؟ فإنه ليس ثَمَّ أثَرٌ مباشِرٌ لمثلِ تلك الأسفارِ بالعربيةِ في حُدودِ عِلمِنا الحاليِّ، ولِذا لا يَجِدُ الباحِثُ مَناصًا من افتراضِ انتقالٍ شَفاهِيٍّ فلكلوريٍّ لتلكَ الحكاياتِ، أو أن نفترِضَ أنَّ المتحوِّلين إلى الإسلامِ هُم مَن قدَّموها إلى المسلمين[9]. رغم ذلك تُثبِتُ المَصادِرُ أنَّ قَدرًا مِن الحكاياتِ الأخنوخيةِ كان مُتاحًا بالتأكيدِ لأوائلِ المُسلِمين الباحِثينَ في التراثَين اليهوديِّ والمسيحيِّ والكتابِ المقدسِ العبريِّ وما يَمُتُّ إليه بصِلَةٍ مِن نُصوصٍ، وهم الخُبراءُ بالقِصَصِ المعروفةِ بالإسرائيليات[10]. وقد أصبح المؤرخون العربُ في القَرنِ العاشِرِ وما بعدَهُ تمامًا كأسلافِهم الذين كَتَبُوا باليونانيةِ والسريانيةِ يَقتَبِسُون هذه المادَّةَ جنبًا إلى جنبِ التُّراث التأريخيِّ كالذي ناقَشناهُ في الفصلِ السابِق.

ولدينا مثالٌ نموذجيٌّ على مؤلِّفٍ مُسلِمٍ تناوَلَ أساطيرَ أخنوخَ باسمِ إدريسَ، هو (مُطَهَّرُ بنُ طاهِرٍ المَقدِسِيُّ) صاحِبُ (كتابِ البَدءِ والتّاريخِ) الذي كَتَبَه في (بُست) بسجستان سنة 966م. ففي الجُزءِ الذي يتناوَلُ فيه الأنبياءَ القُدامَى يأتي إدريسُ ثالثًا بعد آدمَ وشيثٍ، وهو المكانُ الذي يَشغَلُهُ أخنوخُ في التُّراثَين المسيحيِّ واليهوديِّ[11]. يَفتَتِحُ المَقدِسِيُّ روايتَه عن إدريسَ بنَسَبِ أخنوخَ التَّوراتِيِّ كما وَرَدَ في الإصحاحِ الخامسِ مِن سِفر التكوينِ، مَتبوعًا بتقاريرَ تَعودُ إلى رُواةٍ مُسلمين مُبَكِّرين لا يُسمِّيهم. إدريس

8- (Ibn @abĪb 36 (67

9- الاستثناءُ هو أسطورةُ الملائكةِ اليَقظَى وسُقوطِهم، تلك التي حكاها تراثُ أنيانوس التأريخيُّ وحَفِظَتها أعمال البيرونيِّ والجُزجانيِّ كما رأينا في الفصل السابق. وعلى أيةِ حالٍ، لم تُنقَل هذه الأسطورةُ خلالَ التراث الإسلامي لكن وإنما نقلَها المُنَجِّمُون والمؤرِّخون.

10- يقدِّمُ أدانج Adang 1996: 1-22 مقدمةً عامَّةً «لتَلَقِّي الموادِّ التوراتية في بدايات الإسلام». وللمزيد عن إدريس بصفته أخنوخ عند الطَّبَرِيِّ وفي مصادِرِه (لكن ليس عن صعوده السماوي)، انظر: Alexander 2000

11- al-Maqdisī, 3.11.8–13.17

كان أوَّلَ مَن كَتَبَ بالقَلَمِ بعدَ آدَمَ وأوَّلَ مَن خاطَ المَلابِسَ ولَبِسَها. وهذا قريبٌ من التقريرِ الذي ذَكَرناهُ آنِفًا، ذلك المنسوبَ إلى وَهبِ بنِ مُنَبِّه. وقد أنزَلَ اللهُ عليه النُّجومَ (علم الفَلَكِ) والطِّبّ. بعد ذلك يُخبِرُنا المَقدسيُّ بخِلافٍ بين المَرجعيّاتِ الإسلاميةِ المبكِّرة حولَ تفاصيلِ الصُّعودِ السَّماويِّ لإدريس. وتبعًا لاقتباسِهِ مِن كِتابِ أبي حُذَيفَةَ[12] سأل إدريسُ مَلَكَ الشَّمسِ أن يَأخُذَهُ إلى السماءِ لِيَستَطيعَ أن يَتَعبَّدَ للهِ مَعَ الملائكة. فرَفَعهُ اللهُ إلى السماءِ الرابعة[13]. ويَحكي المَقدِسِّي حِكايَةً مُختَلِفَةً مَنسُوبَةً إلى (زَيدِ بنِ أرقَمَ) الصّحابيِّ، تقولُ إنَّ إدريس رُفِعَ إلى الجَنَّة. وبين تفاصيلَ أخرى فيما يَتلُو ذلك من نِقاشٍ مَقدِسيٍّ، نَجِدُهُ يُصِرُّ على أنَّ في إمكانِ الأجسادِ أن تَدخُلَ الجَنَّةَ، وأنَّ الأنبياءَ صَعَدُوا بأجسادِهم لا أرواحِهم فقط. وتتَّفِقُ المَصادِرُ المُقتَبَسَةُ هنا كلُّها على أنَّ إدريسَ قد صعدَ إلى السماواتِ بطريقةٍ ما. ويَمضِي المَقدِسيُّ أبعدَ من ذلك مُحاوِلاً تأسيسَ تزامُنٍ بين إدريسَ والمُلوكِ الفُرسِ القُدامَى، و(هوشَنك) بالتحديدِ، جامعًا بذلك بينَ اهتماماتِ المؤرِّخينَ الفُرسِ مِن ناحيةٍ والتقاليدِ الإسلاميةِ المبكرةِ مِن ناحيةٍ أخرى، بطريقةٍ مُمَيِّزَةٍ للتأريخِ العربيِّ الإسلاميِّ في القَرنِ العاشِر[14]. وكما يُرِينا هذا المِثالُ، كانت القصصُ عن الصُّعودِ السَّماويِّ لأخنوخَ باسمِ إدريسَ مَعرُوفةً تمامًا بينَ المسلمين كما كانت مَثارًا لبَعضِ النِّقاشِ مُنذُ القَرنِ الثامنِ على الأقلّ.

وحين طُوبِقَ بين هِرمِسَ وإدريسَ، أصبَحَ هِرمِسُ هو الآخَرُ مَوضُوعًا لِقِصَصٍ مُشابِهَةٍ عن صُعودٍ سماويٍّ كان موضوعُها أخنوخَ في الأساس. ولدينا إحدَى رَسائِلِ الجاحِظِ المؤَلَّفَةِ بَينَ عامَي 842 و845م، تُوحِي بوُجُودِ نِقاشٍ مُستَمِرٍّ آنّذاكَ حولَ ما إذا كان هرمسُ هو بالفعلِ إدريس. والجاحِظُ في هذه الرِّسالةِ يَسخَرُ من الرّافِضِيِّ أحمدَ بنِ عَبدِ الوَهّابِ بأسئلةٍ تاريخيةٍ وفلسفيةٍ عسيرة. فَبَينَ أشياءَ أخرى يَسألُه عمّا إذا كانَ هرمسُ

12- أبو حذيفة إسحاقُ بنُ بِشر (ت. 821م) GAS 1.293-294 كتب عدة كتب لكن المذكور هنا هو غالبًا (كتاب المبتدأ). ولو كان العنوانُ يشيرُ إلى شيءٍ، فإنَّ هذا الكتاب كان أحد النماذج التي احتذاها المقدسي. وقد افترض هوارت Huart في ترجمته (al-Maqdisī 1.138) أنَّ أبا حذيفةَ هذا كان بالأحرى (موسى بن مسعود النَّهديّ البصري ت. 835م) GAS 1.41، أحد مؤلفي التفاسير.

13- السماء الرابعة هي سماء الشمس في التنجيم القديم، وهي التي تتوسّط سماوات الكواكب السبعة.

14- al-Maqdisī, 3.11-13

هو في الحقيقةِ إدريسَ أم لا، وفي مَقطَعٍ آخَرَ يَسأله عمّا كان لدى هرمسَ ليَقولَه عن طبيعةِ الفَلَك. ورغمَ الشُّكوكِ المُحيطَةِ بالسِّياقِ المُحَدَّدِ الذي استغلَّ فيه مُخاطَبُ الجاحِظِ الإشاراتِ إلى هرمسَ مُثيرًا لَدَى الجاحظِ رَدَّ الفعلِ المذكورَ، فإنَّ المَقطَعَ على الأقلِّ يَضَعُ أُسطُورَةَ صُعودِ هرمسَ السماويِّ – وهي نتاجٌ مباشِرٌ للمُطابَقَةِ بينَه وبينَ إدريسَ/ أخنوخَ – في سياقِ مناقشةِ آراءِ الفلاسفةِ القدامَى بشأنِ طبيعةِ السماواتِ والأَهَمُّ أنَّ هذا المَقطَعَ يَفعَلُ ذلك في هذا التَّاريخِ المُبَكِّرِ نِسبيًا[15]. حِيَن كَتَبَ الجاحظ هذا العملَ كانت مُطابَقَةُ هرمس وإدريس مسألةً جدليّةً لم تُحسَم نهائيًّا بَعدُ ولم تدخُل حَيِّزَ المعلومِ بالضَّرورة. لكن بعد ذلك بقليلٍ كَرَّسَت سِيرَةُ هرمسَ التي كَتَبَها (أبو معشَرٍ) تقريبًا بين عامَي 840 و860م[16]، نقولُ كَرَّسَت هذه المُطابَقَةَ ضِمنَ المَعلوم

15- كتاب التربيع والتدوير: «أخبِرني عن هرمس، أهو إدريس؟» (al-Gˇ āh iz 1955: 26 §40). ويقترح مونتجومري (James Montgomery (2007) أنَّ مقطعًا من هذا العمل للجاحظ (1955: 87–88 §§165–166) يُشيرُ إلى ترويج الجاحِظِ أنَّ مُخاطَبَه الشِّيعيَّ (أحمد بن عبد الوهّابِ) هو المؤلِّفُ الحقيقيُّ لعملٍ منحولٍ ما، وهو ما ساءَ هذا المُخاطَب. وهو أمرٌ واردٌ، إلاّ أنَّ علينا الاحترازَ مِن التأويل المُسرِفِ لهذا المقطع. بَيدَ أنَّ افتراضَ (مونتجومري) مازالَ جديرًا بالاعتبار. ويُشيرُ المَقطَعُ نفسُهُ إلى إلفِ (أحمد) هذا بهرمس وأفلاطون وأرسطو، فهل كان (أحمد بن عبد الوهاب) – صاحبُ سِرِّ الوزيرِ محمد بن عبد المَلِكِ أحد كبار رُعاةِ الترجمة من اليونانية القديمةِ حوالَي العام 833-847م (Montgomery 2007, 446) – هل كان يكتُبُ أعمالاً يَنسبُها زَيفًا إلى اسم واحدٍ أو أكثرَ مِن هؤلاء الفلاسفة؟ تُشيرُ فقرةٌ سابقةٌ من رسالة الجاحظِ (1955: 45 §83) إلى نفس الفلاسفة بنفس الترتيب: «فخَبِّرني عمّا جرى بينك وبين هرمس في طبيعةِ الفَلَكِ وعن سماعِكَ مِن أفلاطونَ وما دارَ في ذلك بينَكَ وبينَ أرسطاطاليس». تُوحي هذه الكلماتُ بأنَّ (أحمد بن عبد الوهّابِ) اعتبرَ نفسَه بالفعلِ يَعرِفُ بطَريقةٍ شخصيةٍ غريبةٍ تعاليمَ هؤلاء الفلاسفة القدماء. وهذا بِدَورِه يمكنُ أن يُعضِّدَ افتراضَ مونتجومري عن إشارة الجاحظِ إلى عملٍ أبوكريفيٍّ زائفٍ أو أكثرَ، كتبَه (أحمد) ونحلَه لأحد هؤلاء الفلاسفة. ولسوء حظِّنا لم يكن غرضُ الجاحظِ أن يُخبِرَنا مباشَرَةً بما كان ذائعًا في دائرته الاجتماعية في ذلك العصر، وربما تكونُ الإشاراتُ المُحَيِّرَةُ هُنا سحضَ سخريةٍ مِن ادِّعاءِ (أحمد) معرفةَ آراء هؤلاء القدماء، وربما للسخرية من عقيدة أحمد في التناسُخِ بالتحديد (وربما تكون هذه العقيدة وسيلته لادّعاء أنه يعرف بالضبط آراء المُحلِّمين القدماء). للشاهد على رأيه في التناسُخِ انظر: al-Gˇ āh iz 1955: 43, §84 and §130 74–73. ويبقى السؤالُ مفتوحا.

16- يُفتَرَضُ أنَّ أبا معشَرٍ عاش بين 10 أغسطس 787 و886م (Pingree 1968: 2 and 1962: 487n6). ويُقال إنه بدأ ممارسةَ التنجيم في السابعة والأربعين من عمره فقط (بالسنوات القمرية، وهكذا يكون عام 833/834م، Pingree 1968: 20). وبعد فحص شواهِدَ تقترحُ أنَّ أبا معشَرٍ كان يرسم الخرائط النجميةَ مبكرًا بالفعل عام 826م، اقترح (بنغري) على أية حالٍ أنَّ الأعوام من 860-840م تمثِّلُ الفترةَ الأنسبَ لتوقُّعِ إنجازِه تأليفَ كتاب الألوف

الضَرورة. وقد دأبَ المؤلِّفون اللاحقون في ذِكرِهم لهرمس بالعربيةِ على إلحاقِ عِبارةِ "وهُوَ إدريسُ" باسمِه.

ويبدُو الإسماعيليون الأوائلُ في نهاياتِ القَرنِ التاسعِ أولَ فرقةٍ مُنَظَّمَةٍ تتَبَنَّى تعاليمَ رسميةً بخُصوصِ هرمس. كان الإسماعيليةُ في نهايةِ القرنِ التاسعِ حركةً شِيعِيةً سِرِّيَّةً تهدُفُ إلى الإطاحةِ بالدولةِ العباسيةِ وإحلالِ الإمامِ الإسماعيليِّ محَلَّها. وقد زعموا أنَّ إمامَهم (محمدَ بنَ إسماعيلَ) كان مُختَبئًا وأنه كان يُمَثِّلُ الخلافةَ الصحيحةَ مِنَ النبيِّ محمدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ، وأنه وحدَه مَصدَرُ التفسيرِ الصَّحيحِ لما جاءَ من عندِ اللهِ، لاسيَّما العباراتِ الرَّمزيَّةَ المَنسُوجَةَ في القرآن، وأنَّ إمامَهم وخاصَّتَه سَيَرتَقُون بِجَماعةِ المُسلمين إلى الدَّرَجاتِ العُلى الصادِقةِ مِنَ الفَهم، مُحَقِّقِين الخَلاصَ، وأنه سيَنسَخُ الشرائعَ الدينيةَ السابقةَ ويُعيدُ الوحدةَ إلى الجماعةِ المُسلِمَةِ المُنقَسِمَةِ على نَفسِها، والعَدلَ إلى منازَعاتِها. ويمكنُنا تتبُّعُ الحركةِ الإسماعيليةِ في المَصادرِ التاريخيةِ إلى وقتٍ مبكِّرٍ يقارِبُ العِقدَ الثامنَ مِن القرنِ التاسعِ الميلاديِّ، وهي الفترةُ التي بدأوا فيها نشاطَهم. مِن مَقَرِّهم السِّرِّيِّ في بَيتٍ بمدينةِ السَّلَمِيَّةِ الصحراويَّةِ بالشامِ أرسَلَ القادةُ المختبئونَ -الذين زَعَمُوا أنهم على اتِّصالٍ بالإمامِ- دُعاةً يَحرُسُونَ شبَكَتَهم التآمُرِيَّةَ عَبرَ الأقاليمِ التي يَحكُمُها الخُلفاءُ العبّاسِيُّونَ لِيَكتَسِبُوا المَزيدَ مِنَ المُتعاطِفين مع حَرَكَتِهم ويُجَنِّدُوا المَزيدَ مِن المُشارِكين النَّشِطِين في ثورتِهم المُنتَظَرَة. تَمَزَّقَ شَملُهم عام 899/900م حين تَبَيَّنَ أنَّ قائدَهم الأعلى شَخصٌ آخَرُ غَيرُ الإمامِ (محمدِ بن إسماعيلَ) المُنتَظَر. بعد ذلك بقليلٍ وصلَت السُّلطاتُ في بغدادَ إلى مكانِ هذا القائدِ (سعيد بن الحُسَين) وأجبَرَته على الهَرَبِ من الشّامِ إلى شمال أفريقيةَ حيث استطاعَ أن يُحكِمَ قبضتَه على شمالِ أفريقيةَ ويؤسِّسَ الخلافةَ الفاطميَّةَ (909-1171م) المستقِلَّةَ باسمِ (المَهدِيّ). وبزَعامَةِ حَفيدِه (المُعِزِّ لدينِ اللهِ) غَزَت الدولةُ الفاطميةُ مصرَ ونَقَلَت عاصِمَتَها سنةَ 969م إلى القاهرةِ المؤسَّسَةِ حديثًا لهذا الغرض. وبَعدُ فإنه حتى في المراحِلِ المبكِّرَةِ لهذه الحركةِ استخدَمَ داعِيانِ إسماعيلِيّانِ يَعمَلان في إقليمَين متباعِدَين (شمال إيران وشمال أفريقية) في مَطلَعِ القَرنِ العاشِرِ، نقولُ استخدما (هرمسَ) لِدَعم نَفسِ الحُجَّةِ في مناقشَةِ المزايا

20: Pingree 1968). ودون توفُّر إشارةٍ أفضلَ ممّا رأيناهُ، لنا أن نفترضَ أنَّ سيرةَ هرمس كانت قد ذاعَت بالفعل قريبًا من عصر الجاحظِ أو بعدَه بقليل.

النِّسبيَّةِ للوَحي والعَقل. فكلاهما يُصِرُّ على أنَّ مبادئَ الفلسفة الصادقةِ والعُلومِ جزءٌ من الوَحيِ الإلهيِّ، وأنَّ العقلَ البشريَّ يُمكِنُه العَبَثُ قليلاً بهذا الوَحيِ لكنّه لا يستَطيعُ أن يتجاوزَه. وفي الحالتين كان هرمس هو المثالَ الخاصَّ الذي استدعَياهُ كنبيٍّ للعِلم.

أحدُ هَذَين كان (أبا عبد الله بنَ الهيثم)، وكان شيعيًّا بالفعلِ من أهل القيروان انضمَّ عام 909م إلى الحركة الإسماعيليةِ من خلالِ مناقشَتِه مع (أبي العبّاسِ محمد) وهو أحدُ دُعاة الإسماعيلية، وكان هذا الأخيرُ يَعرِفُ الإمامَ المَهدِيَّ شخصِيًا. وقد شهِدَ له (ابن الهيثم) أنَّ النبيَّ إدريسَ قد أُوحِيَ إليه بالتنجيمِ والحسابِ وأنَّ اسمَه باليونانيةِ هرمس. وهو يذكُرُ هذا كأول نقطةٍ في احتجاجِهِ لشرعيَّةِ الفلسفةِ اليونانيةِ القديمةِ إلى جانبِ الوَحيِ مع خضوعِها لِلوَحيِ بالتأكيد. وهو يقولُ إنَّ فلاسفةَ اليونانِ كانوا أتباعَ أنبياءٍ كهرمسَ رغمَ أنهم لم يؤسِّسُوا العُلومَ بأنفسِهم[17]. ويُصَوِّرُ الداعي (أبو العباس) راضيًا تمامًا عن هذه الإجابات عن أسئلتِه.

أما الداعيةُ الإسماعيلي (أبو حاتم الرازي ت. 934/935م) الذي كان يكتُبُ بِشكلٍ مستقِلٍّ في شمالِ إيرانَ (924-919م)[18] فيَسُوقُ الحُجَّةَ نفسَها بشَكلٍ أكثَر تفصيلاً وصِدامِيَّة. وهو يقولُ إنَّ هرمسَ هو إدريسُ، نبيُّ صِدقٍ ومَصدَرُ عِلمِ التنجيمِ و"أحد أَئِمَّتِنا، لا أئمّة الهراطقة، وبينه وبين آدمَ خمسةُ بطارِكَة". وهو يعني بالهراطقةِ هنا فلاسفةَ اليُونانِ وأتباعَهم -كخَصمِهِ في كتابِهِ (أبي بكرٍ الرّازي) الذي وَصَفَ نفسَه بالفيلسوفِ- الذين يُنكِرون النُّبُوَّةَ ويَبتَدِعُونَ بالخَطَأِ في تطويرِ العُلومِ المُوحَى بها. ويَمضِي أبو حاتمٍ أبعدَ من ذلك إلى اقتِباسِ شَهادَةِ القرآنِ أنَّ اللهَ رَفَعَ إدريسَ مكانًا عَليًّا، وهو يُؤَوِّلُ هذا المكانَ العَلِيَّ بأنهُ قِمَّةُ جَبَلٍ في سُرَّةِ الأرضِ حيثُ تَعَلَّمَ التنجيمَ على مَلَكٍ هُناك[19]. والإشارةُ المُتَضَمَّنَةُ في حِجاجِ أولئك الدُّعاةِ كانت بالطبع أنَّ إمامَهم – المفتَرَ

17- (Madelung and Walker 2000: 137–139 (English), 87–90 (Arabic). وقد كان ابنُ الهيثم هذا يكتب عام 946م أو بعده بقليلٍ عن مناقشةٍ دارَت عام 909م وأوردَها بالتفصيل. للمزيد عن قَسَمِ الانضمامِ إلى الحركة الإسماعيلية، انظر: Halm 1996b.

18- Halm 1996a: 289.

19- أبو حاتم الرازي، كتاب أعلام النُّبُوَّة Kitāb A<lām an-nubu-wa, 210–211 = bāb 7, fasl 1. وهو يقر كذلك على أنَّ الحديثَ الشريفَ الذي وبَّخَ فيه النبيُّ المُنَجِّمين لا يُؤخَذُ على إطلاقِهِ وإنما هو تحذيرٌ بالأحرى من

الحيّ لكلامِ اللهِ – هو مَن بيدِه كلُّ الأمور الفلسفية والقرآنيّةِ في النهايةِ، وأنَّ الحِجاجَ العقليَّ المُعقَّدَ نفسَه لا يستطيعُ دَحضَ دعواه. يوضحُ هذان المِثالانِ النِّظامَ الإسماعيليَّ المبكِّرَ فيما يتعلَّقُ بمُصادَرتِهم التعاليمَ القديمةَ: مُؤَسِّسُو العُلومِ أنبياء، أولئك الذين يؤسِّسونَ الأُصُولَ التي يُبنَى عليها كلُّ عِلمٍ، بينما أتباعُ أولئك المؤسِّسين وهمُ الفلاسفةُ غالبًا يَضِلُّون الطَّريقَ وتتولَّدُ الأخطاءُ على أيديهم[20]. فالوحيُ مُقَدَّمٌ على العِلم بالنسبةِ لهؤلاء الإسماعيليةِ المبكرين، وهو في ذاتِهِ قاعدةُ العِلم الأصيلة[21]. إضافةً إلى ذلك، يبدو من اتِّفاقِ هؤلاء الدُّعاة الإسماعيليّةِ على الاحتجاجِ بهرمس أنهم كانوا يَحكُون آراءَ مصدرِهم المُشترَك: وهو القادَةُ المُختَبِئُون للدَّعوَةِ الإسماعيليّةِ قبلَ انشقاقِها إلى الفرعَين الشّاميِّ والإيرانيِّ الشَّماليِّ بعدَ عامِ 899/900م[22]. لِذا يَبدُو مَعقُولًا أن نُؤرِّخَ هذا الاستِخدامَ المُحَدَّدَ لاسمِ (هرمسَ) بالفترةِ بين 899-875م وهي الفترةُ الأقدمُ والأكثرُ سِرِّيَّةً وغُموضًا في الحَرَكَةِ الإسماعيلية.

وفي المناقشاتِ الإسماعيليةِ للعِلمِ والوَحيِ التي ذَكرناها لِتَوِّنا هذه، يَذكُرُ الدّاعِيان كلاهما مباشَرَةً كتابَ (سِرِّ الخليقة) المنسوبَ زَيفًا إلى أپولونيوس ويُعلِيانَ مِن شَأنِهِ، وهو المُؤَلَّفُ بالعربيةِ بين عامَي 833-813م، وفيه يَكتَشِفُ أپولونيوس ثُمَّ يُفَسِّرُ أسرارَ

أنّ الاهتمام بالتنجيمِ فقط يأتي على حساب درس الشريعة المُوحَى بها (KitābA<lām an-nubu-wa, 211).

20- عن استحالةِ عُثور البَشَر على أُصولِ علمٍ دون مساعدةٍ إلهيَّةٍ، انظر: Ibn al-HayTamin Madelung and Walker 2000: 137 (English), 87 (Arabic); Abu- @ātim ar-Rāzī, Kitāb A<lām an-nubu-wa, 221–226 = bāb 7, fasl 2.

21- كما يوضح روسون Rowson في عملِه الذي لم يَصدُر إلى زمن صدور هذا الكتابِ، يتبنى الفلاسفة المسلمون اللاحِقُون حُجَجًا مشابهةً لما ساقَه الإسماعيليةُ في مسألة طبيعة العِلم المُوحَى بها، وبعضُهم في الحقيقةِ كانوا ضد الإسماعيلية.

22- عن هذه المرحلة من دعوتهم، انظر: J. H. Kramers; Daftary 1990: 105–143; Halm 1996a: 5–78 (andF. Daftary, "Salamiyya," EI 2, 8.921a–923b (922a). فعلى صعيدٍ ما، كان (أبو العباس محمد) هو الرسول بين الداعي المصري والمقرّ الرئيس في (سَلَمِيَّة)، وهو "منذُ 278هـ/891م وهو مرتبِطٌ ارتباطًا وثيقًا بأنشطة الدعوة المركزية" (Madelung and Walker 2000: 8 and 37–38; alsoHalm 1996a: 39 and 58). على صعيدٍ آخَر، كان (أبو حاتمٍ) من أتباع (غِياثٍ) المهمِّين، و(غياث) هو تلميذُ الدّاعي (خَلَف) الذي أُوفِدَ أوّلاً إلى (الرَّيِّ) مِن المقرّ الشاميّ (Stern 1983d: 189–195; Halm 1996a: 289). وربما يكونُ (أبو حاتمٍ) قد درسَ هو الآخَرُ على (خلَفٍ) نفسِهِ مبكِّرًا، إذ إنَّ هذا الأخيرَ كان قد سَكَنَ الحَيَّ الذي يسكُنُه (أبو حاتمٍ) في (پاشاپويا) بالقُرب من الرَّيِّ مَقدَمَه مِن الشّامِ للاضطلاعِ بمهمَّتِه.

الطبيعةِ التي عَثَرَ عليها منقوشةً على لَوحِ هرمسَ الزُّمُرُّديِّ المخبوءِ في نَفَقٍ مفقودٍ من قديمٍ تحتَ الأرض[23]. بَيدَ أنَّ هذا ليس مَقامًا مناسبًا لمُحاوَلَةِ تفسيرِ نَصِّ اللوح الزمرُّدي المشهور بغُموضِه، وقد نُسِخَ بتَمامِهِ في الصفحاتِ الأخيرةِ من (سِرِّ الخَليقة)[24]. ويكفي هنا أن نقولَ إنَّ اللَّوحَ الزُّمُرُّديَّ يَصِفُ صُعودًا إلى السماءِ وعودةً إلى الأرضِ في سِياقِ كَشفٍ غامِضٍ ذي أهمِّيَّةٍ كَونِيَّة، ويَنتَهي بعِبارةِ: "هذا فَخارِي، ولأجلِهِ سُمِّيتُ هرمسَ المُثَلَّثَ بالحِكمَةِ". وليسَ واضحًا من النَّصِّ بالضَّبطِ مَن أو ماذا صَعَدَ إلى السماءِ وعاد[25] فربما يكونُ هرمسُ نفسُه. أمّا ما هو واضِحٌ بالفعلِ فهو أنَّ (سِرَّ الخليقةِ) كان يتمتَّعُ بمكانةٍ عاليةٍ لدى الإسماعيليةِ المبكِّرين إذ إنَّه خيرُ مِثالٍ على تصوُّرِ العِلمِ الطبيعيِّ مَعرِفةً مُوحًى بِها، ومَصدَرُها هرمس الذي هو النبيُّ إدريس. ومن الوَجاهةِ بمَكانٍ أن نفترِضَ أنَّ قادةَ الإسماعيليةِ المُختَبِئين بالشّامِ نَشَرُوا (سِرَّ الخليقةِ) مع ما يَحمِلُه من

23- يقولُ أبو حاتمٍ إنَّ أبا بكرٍ الرّازِي عَرَفَ أنَّ (سِرَّ الخليقةِ) قد وضعَهُ مؤلِّفُ زمنَ المأمون (حَكَم بين 833-813م) لكنه لسوءِ الحظِّ لا يُخبِرُنا باسم هذا المؤلِّف. ويعترفُ أبو حاتمٍ بصِحَّةِ ذلك (Kitāb A<lām an-nubu-wa, 208 = bāb 7, fasl 1). والنصُّ كذلك في: Kraus 1936: 372–373). ويَعتَبِرُ فايسر Weisser 1980: 54 and 69 (following Kraus 1942–1943: 2.275 and 2.278) سِرَّالخليقةِ ترجمةً من اليونانية، ويقترح أن الجزء الأخير المنقَّحَ فقط من هذا العمل مرجعُه إلى زمن المأمون. أما (تسمرمان Zimmerman 1981) فيعتبر العملَ مصنَّفًا جديدًا في العربيةِ، رغم اعتماده على موادَّ أقدَم (ويَقبَل برنت Burnett 2001a: 179n2 هذا الرأي فيما يبدو). ويقدِّم رودلف Rudolph 1995 حُجَجًا مُقنِعَةً على أساسِ لاهُوتِ هذا العملِ تُلحِقُهُ بزمن المأمون. والواقعُ أنَّ الآراءَ الكلاميَّةَ اللاهوتيَّةَ المميِّزَةَ للكتابِ هي ما أشارَ إليه الرّازي بالفعل. ويَحتَجُّ (ألمان Ullmann 1980: 93–94) بأنَّ عددًا من الاصطلاحات العربية والاستخداماتِ الواردةِ في هذا الكتابِ لم يَكُن معروفًا قبل القرن التاسع. وعلى أيَّةِ حالٍ يتَّفِقُ الجَميعُ على أنَّ (سِرَّ الخَليقةِ) يَضُمُّ مادَّةً مِن مصادرَ سابقةٍ عليه، بينها - في الجزء الأخير المنقَّحِ منه - أجزاءَ مُحَوَّرَةً مِن كتاب (عن طبيعة الإنسان On The Nature of Man) لـ(نيمسيوس أسقف حمص Nemesius of Emesa) (Kraus 1942–1943: 2.275–280; see also Weisser 1980: 55–68, and Zimmerman 1981).

24- Ruska 1926: 112–113; Weisser 1979: 524–525 (book V, section 33.2)، وكذلك طُبِعَ النَّصُّ في Plessner 1927: 99–100. وانظر كذلك: Ullmann 1972: 170–172.

25- اعتقدَ مؤلِّفُ (الرسالة الفلكية الكبرى) - وهي نَصٌّ هرمسيٌّ من القرن العاشر أو الحادي عشر - أنَّ هرمس نفسَه هو من صعد وعاد (Great Treatise of the Spheres, ed. in Vereno 1992). بينما يفسِّرُ آخَرون الصعود والعودة باعتبارِهما إشارةً رمزيةً إلى عمليةٍ سيميائيةٍ على موادَّ ملموسةٍ، لا صعودًا شخصيًا.

نبيل فريدٍ لهرمسَ مِن خِلالِ دعوتِهم في الربعِ الأخيرِ مِن القرنِ التاسعِ[26]. وبشكلٍ أعَمَّ، تُرينا هذه الأمثِلَةُ كيف أنَّ بعضَ المسلمين بحُلولِ عامِ 900م كانوا يعتَبِرُون هِرمِسَ نبيًّا حقيقيًّا بكلِّ قُلوبِهم. وبِذا تكونُ الهرمتيكا العربيةُ وبالتحديد أعمالُ هرمس التنجيميةُ قد اعتُبِرَت مَعرفةً مُوحىً بها تُضارِعُ المعرِفَةَ المأخوذةَ مِن أيِّ نبيٍّ حقيقيٍّ آخَر. ولا يمكنُ لهذا التصوُّرِ إلا أن يُعَضِّدَ دَعوَى أنَّ هرمسَ كان بالفعلِ في القَرنِ التاسعِ يُنظَرُ إليه باعتبارِهِ نَبِيَّ ديانةٍ قديمةٍ هي ديانةُ الصّابئة.

وفكرةُ صُعُودِ هرمس عالِيًا - تلك التي ذَكَرَها أبو حاتمٍ بشكلٍ عارِضٍ - أصبحَت مرتبطةً فيما بَعدُ ارتباطًا وثيقًا بدَورِهِ كنبيٍّ للعِلم. وقد كان هرمسُ مَشهورًا بالفعلِ في القرنِ الثامنِ بمعرفتِه التنجيميةِ التي كانت معروفةً للمُنَجِّمين من الكتُب الهرمسيةِ الدائرَةِ باسمِهِ في الفارسيةِ المتوسطةِ والعربيةِ ولُغاتٍ أخرى. وبمُجَرَّدِ أن أصبَحَ الصُّعُودُ السماويُّ لهرمس-إدريس مَقبولاً هو الآخَر، أصبحَ يُنظَرُ إليه بوضوحٍ باعتبارِهِ الوسيلةَ التي اكتَشَفَ بها التَّنجيم. ويُشيرُ مجموعُ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ بطُرُقٍ مختلفةٍ إلى صُعودٍ سماويٍّ مِن نوعٍ ما لهرمسَ، بَيدَ أنه ليس ثَمَّ شاهدٌ مُحَدَّدٌ الآنَ على انتقالِ هذه المقاطِعِ اليونانيةِ بالذّاتِ إلى العربيةِ[27]. والأَقرَبُ إلى الاحتِمالِ أن تَكونَ فِكرةُ الصعودِ

26- أبو حاتم الرازي في كتابه (أعلام النبوة) (Abu- @ātim ar-Rāzī (Kitāb A<lām an-nubu-wa, 90, (bāb 3, fasl 4, fī bāb al-maTal wa-l-ma<na) يلخِّصُ مقدمة كتاب (سِر الخليقة) حيث يتلقى أبولونيوس اللوح الزمرُّديَّ من هرمس (ed. Weisser 1980: I.1.2) ويقولُ إنَّ هذه الفقرةَ مَجازٌ، لكنّه لا يُعطِينا تفسيرًا لهذا المجاز. ومن الواضح أنَّ ابن الهيثم القيرواني كانت لديه نسخةٌ من هذا الكتاب في شمال أفريقية قبل انضمامه إلى الحركة الإسماعيلية، وكان معلِّمُه (الداعي أبو العباس) يعرف الكتاب بالفعل، وأعرَبَ عن إعجابِهِ به «شَرَّفَهُ» وطلبَ أن يطَّلِعَ على نسختِه: (Madelung and Walker 2000: 140–141 (English), 91 (Arabic) . ومن اللافتِ أنَّ مخاطَبَ رسالة التربيع والتدوير للجاحظِ (أحمد بن عبد الوهّاب) الذي تهكَّمَ منه الجاحظُ قبل عِدَّةِ عُقودٍ بالسؤال عن هويّة هرمس (انظر الهامش 15) كان هو الآخَرُ شِيعِيًّا يؤمن بآراء كانت تُعتَبَرُ على نطاقٍ واسعٍ بِدعِيَّة. وفي سياق الأسئلةِ التي وضعَها الجاحظُ في رسالتِه عن الطبيعة والمادَّةِ والخواصّ السحرية للموادّ، يمكن أن يقترِحَ هذا أن كتاب سر الخليقة الذي اكتسب هرمس من خلاله بعض الشهرة كان بعض الشِّيعة يُجِلُّونَه كأحمد بن عبد الوهّابِ في النصف الأول من القرن التاسع بالفعل. وإذا ثَبَتَ ذلك، فإنَّ شعبيةَ الكتابِ بين الإسماعيليةِ لن تَعدُوَ أن تكون استمرارًا لِمَيلٍ شيعيٍّ تتوافر عليه الشَّواهِدُ بالفعل من قَبل.

27- تصف مقالةُ (پويماندرس (Poimandres) (CH 1.24–26) من الأعمال الهرمسيةِ نوعًا من الصعود الرُّوحيِّ إلى السماء الثامنة الخارجيةِ عن طريق التَّخَلُّصِ التدريجيِّ من الجسَد وعلائقِه الضَّروريَّة. أمّا مقالةُ (عذراء الكَون

السماويِّ لِهرمِسَ قد ظهرَت من خِلالِ التَّعَرُّفِ عليه في شَخصيّةِ أخنوخ-إدريس. ومن بَينِ الأشياءِ التي يُفَسِّرُها هذا الاحتمالُ ذلك الرَّبطُ المُطَّرِدُ لهرمسَ بملائكةِ السماءِ الذين تعلَّمَ منهم العُلومَ، كما في المَرويّاتِ التي أورَدَها المَقدِسيُّ وأبو حاتمٍ الإسماعيليُّ وكتابُ التُّفَاحَة الذي سنُناقِشُهُ لاحِقا.

ويَظهَرُ إذَن أنَّ المَزجَ بين التراثِ اليهوديِّ القديمِ عن أخنوخَ مِن ناحيةٍ، والتقليدِ التنجيميِّ الهلينستيِّ من ناحيةٍ أخرى، هذا المزجَ هو ما أضفَى على هرمسَ شخصيةَ نبيِّ الفلسفةِ والعُلوم. وثَمَّ شاهِدٌ مُهِمٌّ على هذا التَّطَوُّرِ يُقَدِّمُهُ لنا (أغاپيوس Agapius محبوب) أسقُف مَنبِج، المُسَمَّى (الرُّومِي)، وهو واحدٌ من أوائلِ المسيحيين الذين عُرِفوا بكتابةِ التاريخِ بالعربيةِ بدلاً من السريانيةِ أو أية لغةٍ أخرى، في وقتٍ يَقَعُ في الربعِ الثاني مِن القرنِ العاشر[28]. مُحتَذِيًا تُراثَ تأريخِ العالَم المسيحيِّ باليونانيةِ والسريانيةِ، يتناولُ (محبوبُ) بطاركةَ ما قبل الطوفانِ مبكرًا في عملِه، ولذا نَجِدُ لديه ما يقولُه عن أخنوخ. فبَعدَ مناقشةِ الفتراتِ الزمنيةِ المختلفةِ التي أورَدَها الكتابُ المقدَّسُ العِبريُّ واليونانيُّ لحياةِ أخنوخَ، وتفسيرِ أنَّ أخنوخ رُفِعَ إلى الجنَّةِ ليَتَعَبَّدَ لله، يتحوَّلُ إلى ما لدى كاتبٍ آخرَ لا يسمِّيهِ ليقولَه عنه[29]:

”وزعم بعض الحكما أيضا أن أخنوخ الذي هو إدريس عَرَفَ وأَظهَرَ ودَلَّ على الكتاب والحروف والنجوم والحساب وزعم ماناثون الحكيمُ المصري المُنَجِّمُ أن الله رفع أخنوخ حتى ماس الفلك الداير وعرف البروج التي فيه والكواكب الثابتة والجارية والاشياه

Dawson 1988: (SH 23.7) (Kore Kosmou) فتقولُ إنَّ هرمس ذهبَ إلى السماءِ بعدَ أن ألقى تعاليمَه. قارن: 242. لمقالٍ على شُهرةِ هرمس المبكرة الأكثر اعتياديَّةً كمُنَجِّمٍ فقط، انظر: Gutas 1998: 100-101 حيثُ مَدَحَ أحدُ رجالِ البلاطِ الخليفةَ المأمونَ (حكم بين 813-833) فكان بين ما قالَه له: «لو أخذتَ صناعةَ التنجيمِ فأنتَ كهرمس في حساباتِك» ولا نجد هنا أيةَ إشارةٍ إلى شخصية هرمس النبوية في هذا المثال المبكر، والحقُّ أنَّ خبرةَ هرمس بالتنجيمِ مُفارَنَةٌ في هذا المقطَعِ صراحةً بخبرةِ آخَرين في مجالاتٍ أخرى كالطبِّ والدِّين.

28- Graf 1944-1953: 2.39-41

29- Agapius 1.35.9-36.3 = Patrologia Orientalis 5.591-592

30- نص النسخة المحققة هنا غامض (الأشياه) ولا يُعرَفُ على وجه التحديد كيف يكون الهجاء السليم للكلمة وقد اقترح (تشارلز برنت Burnett) على المؤلِّفِ كلمة (السِّهام) وليس لدى المؤلِّف اقتراحٌ أفضل. وعلى أية حال فإن الكلمة المقصودة بالتأكيد اصطلاحٌ تنجيميٌّ. وترجمة فاسيلييف Vasiliev الفرنسية لنسخته المحققة تورِد كلمة

والحدود والوجوه من العشرات والصور التي فيها وغير ذلك من أسرار علم النجوم وذلك يقال إن كتابه في النجوم يسمى كتاب المعاني وجميع الحرانيين الذين يعبدون الأصنام والكواكب متمسكون بقول ماناثون المصري".

ولا يذكر (أغاپيوس) هرمس بالاسم، وتشير عبارة (بعض الحكما) بوضوحٍ إلى مرجعيةٍ غير مسمَّاةٍ، بينما يَصعُبُ تفسيرُ الإشارةِ إلى مانيتون والحرّانيّة. وعلى أيةِ حالٍ، يَعزُو النصُّ إلى مانيتونَ بوُضوحٍ ذلك التصوُّرَ أنَّ أخنوخَ قد صعدَ إلى السماوات العُلا ثُمَّ عادَ، لا ليُظهِرَ أيَّ عِلمٍ يتَّصِلُ بالنُّجومِ بعامَّةٍ، وإنما علمَ التنجيمِ بالتحديد. والسؤالُ إذَن هو ماذا يُمكِنُ أن يكونَ هذا العملُ الذي قال فيه مانيتون ذلك، أو ماذا تَعني الإشارةُ إلى مانيتونَ مِن الأساس. لقد بقيَت عِدَّةُ كتاباتٍ منسوبةٍ إلى الكاهنِ المصريِّ القديمِ مانيتون باليونانيةِ، بيدَ أنَّ معظمَها مِزَق. وهي تضُمُّ أجزاءَ مِن تاريخٍ مصريٍّ، إلى جانبِ أجزاءَ موجزَةٍ قليلةٍ من أعمالٍ أخرى يُعتَقَدُ أنها أصلية[31]، فضلًا عن مقتطَفاتٍ من تاريخٍ مختلفٍ يُدعَى (كتابَ سوثيس)، وقد أتينا على ذكرِه في الفصل السابق، فضلاً عن قصيدةٍ عن التنجيمِ في سِتَّةِ كُتُبٍ بالوزن الملحميِّ Epic Meter اسمُها أپوتلسماتيكا Apotelesmatica. وهذه القصيدةُ وكتابُ سوثيس يُعتَبَران اليومَ منسوبَين زَيفًا إلى مانيتون[32]. تُشيرُ القصيدةُ إلى هرمس باعتبارِهِ مصدَرًا للتعاليم التنجيمية، لكنَّ هذه التعاليمَ مِن نُقوشِ هرمسَ بالحُروفِ المصريةِ على ألواحٍ مَخفِيَّةٍ، لا مِن صُعودٍ سماويٍّ مزعوم[33]. ربما يَفتَرِضُ المرءُ أنَّ الإحالةَ إلى مانيتون قد تُشيرُ إلى كتاب سوثيس كما فَسَّرَه سيانوس، بَيدَ أنَّ هذا مَحضُ تَخمين. وهكذا لا تُقَدِّمُ كُتُبُ مانيتون التي بينَ أيدينا أيةَ مساعدةٍ حقيقيةٍ للإجابةِ عن هذا السؤال.

---

horoscopes/ الأبراج) دون تعليق.

31- قدَّم Verbrugghe and Wickersham 1996: 129-171 هذه الأجزاءَ في ترجمة إنجليزية.

32- قدَّمها جزئيًّا Verbrugghe and Wickersham 1996: 173-182. لنسخة محققَةٍ مترجمةٍ إلى الإنجليزية من أپوتلسماتيكا مع الحواشي، انظر: Lopilato 1998.

33- Manetho 5.1-11: "مِن كُتُبِ خزائن المعبد: أيها الملك بطليموس/ والألواح المخبوءة التي عمِلَها هرمس الحكيم/ ونقشَها بالحُروفِ بالأرصاد الصحيحة لنجوم السماء/ وقد وَجدتُ اسقلابيوس ناصحًا فَطِنًا حكيمًا/ وقد صنعتُ بالشمع الذي يحتفظُ بنقوشِهِ آثارًا، استعدتُ/ أغنيتي التي تجمعُ الوَردَ، هديةً أحلى من العسل..." (الترجمة محوَّرَةٌ من Lopilato 1998: text 99, translation 263, commentary394-401).

غيرَ أنَّ دليلاً آخَرَ على مَنشَأِ هذه الفقرةِ تَحتَ أيدينا، وربما يُثبِتُ أنه أجدَى نَفعا. ثمَّ نقاشٌ بحثيٌّ مهمٌّ رَكَّزَ على تاريخِ (ثيوفيل الرُّهَوِيِّ ت.785م) المفقودِ، وقد كان هذا مُنجِّمًا في بلاط الخليفةِ المَهدِيِّ[34]، ويَظهَرُ أنَّ الإجماعَ على أنَّ ثيوفيلَ كان مصدرًا مشترَكًا لعدّة أعمالٍ تاريخيةٍ لاحِقَةٍ: تاريخِ (أغاپيوس) بالعربيةِ، الذي نتناولُه بالنقاشِ هنا، وعملِ المؤرِّخ البيزنطيِّ (ثيوفانس Theophanes) باليونانيةِ[35]، وميخائيلَ الأكبرِ، وتاريخِ عام 1234م المَنسوبِ إلى مجهولٍ (وكِلا الأخيرَين بالسريانية). كان (ثيوفيل) هو مصدرَهم المُشترَك على الأقلِّ لتأريخِهم للأعوامِ 750-630م[36]. لكن يظَلُّ مدى اعتمادِ أغاپيوس على ثيوفيل مجهولاً بالنسبة لنا. رَكَّزَ المؤرِّخون المُحدَثُون على إعادةِ بناءِ ذلك الجزءِ من نَصِّ ثيوفيل الذي يتناوَلُ فترةَ حياةِ النبيِّ محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ، والمملكةَ العربيةَ إلى مجيء العبّاسيين[37]. لكنّهم لم يُحاوِلُوا إلى الآنَ أن يقرِّرُوا ما إذا كان مِن الممكنِ إعادةُ بناءِ تاريخ ثيوفيل للعُصور الأقدَمِ استنادًا إلى تلك الأعمال اللّاحِقَة[38]. رغم ذلك، يبدو أنَّ تاريخ أغاپيوس ربَّما يمثِّلُ مِن عَمَلِ (ثيوفيل) أكثرَ مِمّا ظُنَّ مِن قَبل. وفي رأيي أنَّ المسألةَ واضحة بما فيهِ الكِفايَةُ مِن تقريرِ أغاپيوس نفسِه: "وقال تَوفيلُ المُنَجِّمُ الذي أخَذنا عنه هذه الأخبارَ (إنِّي لَم أزَل مُشاهِدًا لهذه الحُروبِ (يعني الثورةَ العَبَّاسِيَّةَ) بنفسي وكنتُ أكتُب

34- للمزيد عن ثيوفيل، انظر: Hoyland 1997: 400–409 and Pingree 2001: 13–20.

35- كان تاريخُ ثيوفانس في الحقيقةِ امتدادًا لتاريخ جورج سنسلوس، وربما كان سنسلوس هو مَن جمع المادة التي استخدمها ثيوفانس، متضمنةً ترجمةً لتاريخ ثيوفيل الرُّهَوِيِّ. انظر: Mango 1978, Mango and Scott 1997: lxxv

36- Conrad 1990; Conrad 1992: 322–348; Palmer and Hoyland in Palmer 1993: 95–98; Mango and Scott 1997: lxxxiii–lxxxvii; Hoyland 1997: 400–409.. ويخبرنا ابنُ العِبريِّ بأنَّ ثيوفيل كتبَ تاريخًا بالسريانيةِ (Syriac chronicle: Budge trans. 116, facsimile of Bodleian MS Hunt. 52, 43v, column b; cf. his Arabic chronicle 220.2 حيث لغة التاريخ غير محدَّدَة).

37- يقدِّم هويلاند Hoyland 1997: 631–671 أتمَّ مُخَطَّطٍ إلى وقتِنا هذا للمصدر السرياني المشتَّرك المُعاد بناؤه والمقبولِ باعتبارِهِ تاريخَ ثيوفيل، للسنوات من 760-589م.

38- من الجائزِ أن يكون ثيوفيل هو المصدر المشتَرَكَ لمعلومات بعض هؤلاء المؤرِّخين اللاحقين عن التاريخ القديم. وعلى سبيل المثال، يشيرُ (دريفرس Drijvers 1966: 116–118) إلى وجود مصدرٍ مجهولٍ مشتَرَكٍ للمعلومات حول كَونِيّاتِ (ابنِ دَيصان Bardaisan) لكلٍّ من ميخائيل الأكبر وأغاپيوس وابن العِبريّ. وربما كان ثيوفيلُ هو هذا المصدر.

...ـيء حتى لَم يَشِذَّ عنّي منها شيءٌ) وله مِن ذلك كُتُبٌ كثيرةٌ إلاّ أنّا اختصرنا منها هذا الكتاب وألحَقنا فيهِ ما عَلِمنا أنَّهُ لا غَناءَ عنهُ فيهِ وتَجَنَّبنا التَّطويلَ جَهدَنا"[39]. وتأتي إشارةُ ...غابيوس إلى مصدَرِهِ متأخِّرةً في ثنايا تاريخِه، بالتحديدِ بينَ تقاريرَ عن الثورة العباسية. ...جديرٌ بالملاحظةِ أنه لا يقولُ إنَّه اختصَرَ فقط هذا الجزءَ من الكتابِ من عَمَلِ ثيوفيل، ...لْ إنَّ كتابَه (بتمامِه) مختصَرٌ من عملِ ثيوفيل، رغمَ إلحاقِهِ به ما اعتبرَه لا غَناءَ عنه. وإنَّ ...لاقةَ حكايةِ صعودِ أخنوخَ بالتنجيمِ، والمعرفةَ بالحرّانيَّةِ - الذين لا يُشارُ إليهم هُنا باسمِ ...الصابئةِ) في واقعةٍ جديرةٍ بالتأمُّلِ، ممّا قد يُشيرُ إلى مصدَرٍ سابقٍ على العام 830م - والإشارةَ ...لى مانيتون المُنَجِّمِ غير المعروفِ في العربيةِ بخِلافِ هذه الإشارةِ، كُلُّ هذا يُشيرُ إلى مصدرٍ ...بكِّرٍ على إلفٍ بالتأريخِ والتنجيمِ فضلاً عن التراثِ اليوناني. وإذا ما أخذنا بعينِ الاعتبارِ أنَّ ...ثيوفيلَ المُنَجِّمَ الرُّهَويَّ كان مصدَرًا أساسيًّا لأغابيوس، فإنَّ اسمَه يبقى الاحتمالَ الأوقَعَ لأن ...يكونَ مصدَرَ هذه الفِقرةِ بالتحديدِ، وهي الأبعَدُ ما تكونُ عمّا "لا غَناءَ عنه" بحيثُ يُظَنُّ ...أنَّ أغابيوس أضافَها بنفسِه. ولو صحَّ هذا الافتراضُ، فإنَّ هذه الفِقرَةَ تُصبِحُ شاهدًا مبكِّرًا ...مِمّا ألَّفَه ثيوفيلُ بالسريانيةِ أساسًا في بلاطِ المَهديِّ، نقولُ تصبحُ شاهدًا على أهميةِ خَبَرِ ...الصُّعودِ السماويِّ لأخنوخَ بالنسبةِ لِعلمِ التنجيمِ، دُونَ إشارةٍ مباشِرَةٍ إلى هرمسَ بالاسم. ...ومن الجائزِ في تصوُّرِنا أن يكونَ أخنوخُ قد أصبحَ يُعتَبَرُ بالفعلِ في زمنِ ثيوفيلَ هُوَ كاشِفَ ...علم التنجيمِ بتَمامِهِ، بدلاً من مُجرَّدِ النظام الفلَكيِّ الأبسَطِ المُحتَوَى في سِفرِ أخنوخ. والحَقُّ ...أنَّ مُعاصِرًا سريانيًّا لثيوفيلَ قد زَعَمَ أنَّ الفيلسوفَ السريانيَّ المبكِّرَ (ابنَ ديصانَ ت.222م) ...قالَ إنَّ أخنوخَ هو مَن اخترعَ التنجيمَ، ذلك الفنَّ الكلدانيَّ ((كَلدايُوتا) بالسريانية)[40].

ويحتاجُ وصفُ مصدَرِ أغابيوس للحرّانيَّةِ إلى تعليقٍ مِنّا، إذ إنه أكثرُ استعصاءً على الفهم. ...ثَمَّ تفسيرٌ مُحتَمَلٌ يتلَخَّصُ في أنه يُعتَقَدُ أنَّ الحرانيةَ يتّبعون تعاليمَ مانيتونَ التنجيمية. ...وربما يشيرُ هذا ببساطةٍ إلى قصيدتِه "أپوتلسماتيكا" المذكورةِ آنِفًا، أو إلى شيءٍ مُشابِه. ...وهناك تفسيرٌ آخَرُ مَفادُهُ أنَّ الحرّانيةَ يَتبعون مانيتون في تأكيدِهِ أنَّ أخنوخَ ذهبَ إلى ...السماءِ وعاد. وفي هذه الحالةِ الأخيرةِ تكونُ الإشارةُ بالأحرَى إلى هرمس مُتَعَرَّفًا فيه على

39- (Agapius (ed. Vasiliev 2.265.5-7 = Patrologia Orientalis 8.3.525.5-7; ed. Cheikho 369.2-6

40- تواضروس بار كوناي Theodore Bar Konai (كتَبَ بين عامَي 791-792م) 11.3 (trans. Hespel and Draguet 2.21...).

شخصيةِ أخنوخ، إذ اشتُهرَ الحَرَّانيَّةُ باعتبارِهم هرمسَ نبيَّهم، وإن كانت هذه الشُهرةُ لم تتحقق إلاّ في القرنِ التاسع. ويَبقَى العُثورُ على مَصدَرِ هذه الفقرةِ مُشكِلَةً حَرِجَة. فلو كان المصدرُ هو ثيوفيل، فإنَّ الإشارةَ إلى الحَرَّانِيَّةِ والشهادةَ على عِبادتِهم الأصنامَ والنُجوم تَسبِقان عَمَلَ تواضروس أبي قُرَّةَ (الذي ناقَشناه في الفِقرَةِ 2.4.3) وميلادَ ثابتِ بنِ قرّة بعِدَّةِ عُقود. وربما أضافَ أغابيوس التعليقَ مِن تلقاءِ نفسِهِ استنادًا إلى معرفتِه بأسطورة الصُعودِ السماويِّ لهرمسَ التي كانت قد أصبحَت ذائعةً تمامًا في ذلك الوقتِ مِن القرن العاشر. لِسُوءِ حَظِّنا، أمامَنا أسئلةٌ كثيرةٌ كَثرَةً تَحُولُ دُونَ أن نقطَعَ بتفسيرٍ مضبوطٍ جامعٍ لهذا المَقطَع. لكن على أيَّةِ حالٍ، تُوافِقُ شهادةُ أغابيوس المسيحيِّ على الصُعودِ السماويّ لأخنوخَ أوصافَ بَعضِ مُعاصِريه المُسلمين في القرن العاشِرِ لهرمس.

يَحذِفُ بعضُ التقارير المُدرَجَةِ في الأعمال الفلسفيةِ العربيةِ اللاحِقَةِ اسمَ أخنوخ تمامًا، حيث يفضِّلُ بدلاً منه اسمَ هرمس فقط، عَلَمًا على شخصيةِ النبيِّ الذي صَعَدَ إلى السماءِ ليتعلَّمَ الأسرارَ السماوية. ويَظهَرُ وصفٌ مؤثِّرٌ لصُعُودِ هرمسَ كحقيقةٍ مُسلَّم بها في الكِتابِ الصغيرِ المعروفِ بكِتابِ التُفَّاحَة. كمُحاوَرَةِ (فيدون) لأفلاطون، يرمي كِتابُ التفاحةِ هذا إلى حَثِّ التلميذِ فلسفيًا على ألاّ يَهابَ الموتَ، وإلى التبشيرِ بخُلودِ الرُوح. تَمتَّعَ هذا الكتابُ بمقروئيَّةٍ واسِعَةٍ خلالَ قُرونٍ عِدَّةٍ، فاقتبَسَه مؤلِّفو العربية في القَرنِ العاشرِ، وتَرجَمَه إلى الفارسيةِ (بابا أفضلُ الدِّين قاشاني) في القَرنِ الثالث عَشَرَ[41]، وتُرجِمَ إلى العبريةِ في برشلونة عام 1235، ومن العِبريةِ إلى اللاتينيةِ عام 1255 في صقلِّيَة، حيثُ تمتَّعَ بعدَ ذلك بشَعبيةٍ بَينَ الباحِثِين الأوربِّيِّين باسمِه اللاتينيِّ Liber de Pomo[42]. ويتطلَّبُ النصُّ منّا بعضَ المُلاحَظاتِ قبلَ أن نَشرَعَ في تناوُلِ إشاراتِه إلى

41- حققه أولًا مرغليوث وترجمَه سنة 1892 ونُشِر كذلك في Kāšānī 1952: 1.113-144. وقد ترجَمَ هذا القاشانيُّ نفسُهُ (كتابًا في زَجر النفس) لهرمس إلى الفارسية بعنوانِ (ينبوع الحياة دار مُعاتَبَةُ نصيحةِ نفس (Kāšānī 1952: 1.331-385)). وتوجد واحدةٌ من أقدم نسختين عربيتين معروفتين من هذا العمل الهرمسي في MS Nuru Osmaniye 4931, 38b-57b مؤرَّخةً بعام 1275-1276م/ 674هجرية، وهذا المخطوط يحتوي كذلك أقدم نسخة عربية معروفة من كتاب التفاحة إلى جانب أعمالٍ أخرى للقاشاني، ومنها نسخةٌ من ترجمة القاشاني الفارسية لكتاب التفاحة (126b-136a).

42- دُرِسَ النَّصُّ اللاتينيُّ وحُقِّقَ وتُرجِمَ إلى الألمانية على يد Acampora-Michel 2001، مع إعادة طباعة ترجمة مرغليوث الإنجليزية للنسخة الفارسية.

ـرمس. وتَتَّفِقُ الدراساتُ الحديثةُ لهذا العملِ كُلُّها على أنَّهُ مَصُوغٌ على مِنوالِ مُحاوَرَةِ (فيـدون) لأفلاطونَ، تلك التي حَكَت محاورةَ سُقراطَ الأخيرةَ قبلَ موتِه. كتابُ التفاحةِ هو محاورةٌ بين حكيمٍ على وشكِ الموتِ وتلاميذِهِ عن نفس الموضوع - الحياةِ الآخِرَةِ والخوفِ من الموت - لكن تبقى لدينا أسئلةٌ حول مَنشَأِ هذه النسخةِ العربيةِ المُعَدَّلَة. وصلَت إلى أيدينا عِدَّةُ نُسَخٍ من النُّصوصِ الفيدونيةِ في مَخطوطاتٍ عربيةٍ، ولم تصدُر إلى الآنَ دراسةٌ تأخذُ على عاتقِها مُهِمَّةَ فَرزِ هذه النصوص فرزًا مُرضِيا[43]. ويَظهَرُ أنَّ عددًا من المؤلفين العرب اقتبسَ نسخةً عربيةً مِن (فيدون) أفلاطون، بينهم إسحاقُ بن عليٍّ الرُّهَوِيُّ في نهاياتِ القرنِ التاسعِ في كتابِهِ (أَدَبِ الطَّبيبِ)، والبيرونيُّ في عملِه عن الهند، والمُبَشِّرُ في مُختاراتِه من الحِكمَةِ القديمة[44]. ويُروَى أنَّ الفيلسوفَ الكِنديَّ قد كَتَبَ (رسالةً في خبَرِ موتِ سُقراط)، ويَشِي عُنوانُها بوشائجِ قُربَى تَربِطُ مُحتَواها بمحاورةِ فيدون[45]. أمّا بالنسبةِ لكتابِ التُّفّاحَةِ، فهو موجودٌ بتنقيحاتٍ مختلفةٍ في سِتَّةِ مخطوطاتٍ معروفةٍ على الأقَلِّ، بعضُها منشورٌ وبعضُها غيرُ ذلك، لكنَّها لم تُدرَس في تمامِها أبدا[46]. ومن بَين المَخطوطاتِ العربيةِ الخمسةِ التي تتوافَرُ لنا عنها الآنَ بعضُ التفاصيلِ، يُسَمِّي اثنان (سُقراطَ) بصِفَتِه المُحاوِرَ الرئيسَ، وثلاثةٌ (أرسطو) بدلاً من سقراطَ مُعَلِّمًا مُوشِكًا على الموت. كذلك يَظهَرُ أرسطو بصِفَتِه المُعَلِّمَ في النُّسَخِ الفارسيةِ واللاتينية. وقد اقترَحَ جوتاس Dimitri Gutas اقتراحًا معقولاً مَفادُهُ أنَّ هذا الموقِفَ يشيرُ إلى ظُهور العملِ بالعربيةِ أوّلاً ببُطُولَةِ سُقراطَ كما في محاورة فيدون الأصلية، ثُمَّ بدَّلَ المُحاوِرُ الرئيس لاحِقًا ليُصبِحَ أرسطو[47]. بَيدَ أنَّ تاريخَ الكتابِ رُبَّما كان أكثَر تعقيدًا

43- الدراسات المعيارية هي تلك التي أنجزَها Jörg Kraemer 1956 and Bielawski 1974 يُكمِلُها Gutas 1986: 31 and 36n61 . والمعلوماتُ التاليةُ مأخوذةٌ من هؤلاء المؤلِّفين.

44- Bielawski 1974: 123 and Endress 2007: 332 (حيثُ ذكرَ الأخيرُ أيُّوبَ الرُّهاوِيَّ بدلًا من إسحاق بن عليٍّ الرُّهاوي، وعن الأخير انظر: Ullmann 1970: 223-224).

45- Fihrist 319.12 (ed. Flügel 260.5-6); Bielawski 1974: 134

46- Gutas 1986: 36n61 وقد زَوَّدَني روسون مشكورًا Everett Rowson - وهو الذي كان عاكفًا على دراسة هذا النَّص - بثَبَتٍ لهذه المخطوطات، فضلاً عن ملاحظاتٍ أخرى على النص، وقد استفدتُ منها في بعض الأمور التفصيلية.

47- Gutas 1986: 31 and 36n61

كما سأوضحُ لاحِقا في أمثلةِ النَّصِّ المُتاحَةِ لي، يحكي المُعَلِّمُ (أرسطو أو سُقراطُ) عن هرمسَ أنَّه أتى بالفلسفةِ من السماءِ بعد أن درسَها هناك على الملائكة[48]:

- ديوجين[49]: كيفَ وَصَلَ الفلاسفةُ إلى هذا الرَّأي؟

- الحكيم: طالَما قال حُكماءُ العُصورِ بذلك في آفاقِ الأرض.

وأولُ أهلِ بلادِنا[50] الذي أُوحِيَ إليه هذا العِلمُ كان هرمس.

- ديوجين: ومِن أينَ أتى به هرمس؟

- الحكيم: عَرَجَ برُوحِهِ إلى السماءِ وسَمِعَها مِن الملأ الأعلى الذي أَخَذَها مِنَ الذكرِ الكريم[51]. [ثُمَّ عاد إلى الأرضِ وتعلَّمَها منه الحُكماء[52]]

- ديوجين: كيفَ لي أن أعرِفَ إن كان قد أَخَذَها عن أهلِ السماء؟

- الحكيم: إن كان هذا هو الحَقَّ، إذَن فقد جاءَ من الأعالي.

قبلَ موتِه مباشَرَةً في نهاية كتاب التُّفاحَة، يُعطي الحكيمُ نصيحتَه النهائيَّةَ، مُقترِحًا كُتُبًا بعينها على تلامذَتِهِ مِن شأنِها أن تُرشِدَهم بعد مماتِه. تبدأ القائمةُ بكتابٍ في

48- بجانب النسخة الفارسية التي ذكرناها بالفعل، رجعتُ في بحثي إلى MS Nuru Osmaniye 4931, 76b–85a, dated 674 AH (i.e., 1275–6 ce) ونسخة (خير الله) العربية (1919/1920) التي نُشِرَت على أساس مخطوط عثرَ عليه في حوزةِ جريجوري الرابع بطريرك الكرازة اليونانية الأرثوذكسية لأنطاكية بين عامَي 1906-1928م وفيه سُقراطُ هو المتحدث (وقد أثبت كريمر Jörg Kraemer 1956, 488–489 ملاحظاته على النص)، فضلاً عن نسختين عربيتين نشرَهما (علي سامي النشّار) و(الشربيني) عام 1965: (1) (مُختَصَرٌ) فيه سقراط هو المتحدث 337-352 (علَّق عليه كريمر Jörg Kraemer 1956: 488) و(2) نسخة ناقصة فيها أرسطو هو المتحدث 355–363. وتُعتبر الأخيرةَ من مِلاحظات سانتيلانا D. Santillana الذي ألقى محاضراتِه في مصر عام 1910/1911 ولا يعرف المحقق إن كان قد عثرَ عليها في مخطوطٍ مجهولٍ أو ترجمَها من نسخة مرغليوث الفارسية. فمن الواضحِ أننا نحتاجُ تحقيقًا نقديًّا للنَّصِّ العربي. والمقطع المترجَم هنا مأخوذٌ من (خير الله ayrallāh 1919–1920: 220¢) مُقارَنًا بمخطوط (نورو عثماني Nuru Osmaniye).

49- أو ديوخس Diochus

50- يظهر أنَّ الإشارةَ إلى هرمس باعتبارِهِ «مِن أهلِ بلادِنا» تُشيُر إلى اليونان القديمة. ويَرِدُ في النص الفارسي «خارج ما» لكن مرغليوث يترجمُها خطأً إلى: «على الأرض» (1892: 251, 143.3 line 555; cf. Kāšānī).

51- MS Nuru Osmaniye 4931, 84b10: الذكر الحكيم.

52- الكلمات بين الأقواس مِن MS Nuru Osmaniye 4931, 84b10: «ثُمَّ عادَ بِهِ إلى الأرضِ فاقتبَسَهُ الحكماء

الأصول الأولى اسمُهُ (كتابُ هرمس)[53] ثُمَّ تمضي لتَشمَلَ كُتُبَ أرسطو الأربعةَ في المنطق وهي (المَقُولات Categories – التأويل On Interpretation – التحليل Analytics – اليقينيات Apodeictics). والغريبُ أنه حتى في نَصِّ (خَيرِ اللهِ) حَيثُ سُقراطُ هو المعلِّمُ، يَقولُ سقراطُ إنه كتبَ هذه الكتُبَ الأربعة[54].

ويَظهَرُ أنَّ هذا يَدحَضُ اقتراحَ جوتاس أنَ سُقراطَ هُوَ المُعَلِّمُ الأَصليُّ في كِتابِ التُّفَّاحَةِ، إذ مَن يُمكِنُ أن يَنسُبَ كُتُبَ أرسطو المشهورةَ في المَنطِقِ إلى سقراط؟ وثَمَّ مؤشِّرٌ مشابِهٌ على نفس الأمرِ في إحالةِ الحكيمِ إلى اسم معلِّمِه أفلاطون[55]. لذا وجَبَ أن يكونَ المُتَحَدِّثُ الأَصلِيُّ في كِتابِ التُّفَّاحَةِ هو أرسطو، وربما يَكُونُ ناسِخٌ متأخِّرٌ قد استبدَلَ باسمِهِ سُقراطَ إن كان قد عَلِمَ شيئًا مِنَ القِصَّةِ الحقيقيةِ لِمُحاوَرَةِ (فيدونَ) كما عَرَفَها البيرونيُّ مثَلاً، لكنَّ هذا الناسخَ حين فعلَ ما أفترضُ أنه فَعَلَه هنا، تَجاهَلَ تَغييرَ أو حذفَ كُتُبِ أرسطو الأربعةِ، فبَدَا سقراطُ الآنَ يَدَّعي أنه كتبَها[56]. وقد بقيت الإشارةُ إلى أفلاطونَ مُعَلِّمِ الحَكيمِ كذلك لم تتغيَّر. وعلى غَرابَةِ ذلك، رُبَّما يُفَسِّرُ هذا التحويرُ في النَّصِّ التُّراثَيْنِ المُختَلِفَينِ مِن كتابِ التفاحةِ، حيثُ المعلِّمُ في أحدِهما أرسطو وفي الآخَرِ سقراط، لكن في الحالَتَينِ يَنسُبُ المعلِّمُ لنفسِهِ تأليفَ كُتُبِ أرسطو المنطقيةِ المشهورة. نحتاجُ نسخةً مُحَقَّقَةً ناقِدَةً لنُقَرِّرَ الأمرَ، وفي الحالتَين يبدو السؤالُ غير وثيقِ الصِّلَةِ بأسطورةِ هرمس.

وقبلَ هذا المَوضِعِ مِنَ المُحاوَرَةِ أشارَ المعلِّمُ بالفعلِ إلى كتابٍ لهرمسَ حين سألَ ما إذا كان تلميذُهُ يتَّفِقُ مع مقولةِ إنَّ هرمسَ قد سَجَّلَ في كتابِ (طبائعِ الخَلقِ) "أنَّ الطبائعَ تَقوَى

53- تَرِدُ بدلًا من ذلك في مخطوط نورو عثماني MS Nuru Osmaniye 4931, 85a1–2: «كتابي المعروف فيما بعد الطبيعة».

54- Khayrallāh 1919–1920: 221

55- MS Nuru Osmaniye 4931, 83b5–6: "قد نفعَكَ أفلاطونُ بما أسلَمَ إليَّ مِن نفعِ علمِهِ الذي أسلمتُ إليكَ".

56- يعتبر جوتاس الأمرَ Gutas 1986: 31: «صعبٌ إن لم يكن مستحيلًا أن نفترضَ أنها قد نُسِبَت فيما بعد إلى سقراط» لو أنَّ أرسطو كان المعلِّمَ المذكور في النسخة الأصلية. وبعدُ فإنه صعبٌ أيضًا أن نظُنَّ النسخةَ الأصليةَ قد نسبت كتبَ أرسطو إلى سقراط. وهو يبقى احتمالاً بعيدًا أن يكون (خير الله) نفسُهُ قد (صحَّحَ) اسم أرسطو الموجودَ في مخطوطِهِ إلى سقراط. فهو يوضح في مقدمةِ تحقيقِهِ أنَّه عكف على دراسة قصة سقراط في الترجمة العربية (1919–1920: 475–476)، وأرسطو هو المعلِّمُ في النسخ الفارسية والعبرية واللاتينية.

فقط حين تَمتَزِجُ بأشباهِها، وتَضعُفُ فقط باستقبالِ ما لا يُشبِهُها"[57]. وكما ألمحَ (بول كريمر)، نَجِدُ نَفسَ هذه التعاليمِ مَصُوغَةً بِنَفسِ الكَلِماتِ تقريبًا قُربَ بدايةِ كِتابِ (سر الخليقةِ) المَنسوبِ زَيفًا إلى (أبولونيوس من تيانا)، وهي توصَفُ هناك بـ"معرفةِ الأصول" كما هِيَ في كِتابِ التُّفَّاحَة[58]. ورغم أنَّ (سِّر الخليقةِ) ليس عملًا لهرمس، فإنه يتشارك بعضَ مُحتَواهُ وعملاً عربيًا معروفًا لهرمس هو كتابُ الإسطَماطِس، وهو مصدَرُ اللوح الزُّمُرُّديِّ الهرمسيِّ الشهيرِ الذي يُعَدُّ الأساسَ المزعومَ للعملِ كلِّه[59]. لذا جازَ أن يكون كتاب هرمس عن الأُصولِ الأولى المذكورُ في نهايةِ المحاورةِ ضمن قائمةِ الكتُبِ هو نفسُهُ كتاب طبائعِ الخَلقِ المذكورَ سابقًا في كتابِ التُّفَّاحة. وربما يُمَكِّنُنا المزيدُ من البحثِ مِن اكتشاف ما إذا كان كتابُ التفاحةِ يُشيرُ إلى سِرِّ الخليقةِ أو إلى نصٍّ هرمسيٍّ عربيٍّ آخر.

وللوصول إلى نتيجةٍ قاطعةٍ بشأن مؤلِّف كتاب التفّاحة، يتعيَّنُ علينا إجراءُ دِراسةٍ مُدقّقة لكلِّ مخطوطاتِه، وحَبَّذا لو أُضيفَ إلى ذلك تحقيقٌ نَقدِيّ. وقد شَمِلَت الاقتراحاتُ القديمة بخصوصِ اسمِ مؤلِّفِهِ الكِندِيَّ[60] أو أحدَ الحَرَّانِيَّة (بسبب الإشارة إلى هرمس)[61]. قد

57- MS Nuru Osmaniye 4931, 82b5, and ¢ayrallāh 1919–1920: 107.12–13: «أخبَرَ أنَّ الطبـ... لا تَقوَى إلاّ باتِّصالِ أشكالِها، ولا تضعُـ... بلقاءِ خلافِها (إيّاها)» (ليس (بانفصالِ) كما في ¢ayrallāh; cf. Kraemer 1956: 503). قارن بالنص الفارسي: (Kāšānī 1952: 136.18–19 and Margoliouth, text and translation 1892, lines 440–441). ويُورِدُ (مُختَصَرُ) الكتابِ – حيث سقراطُ هو المتحدثُ الرئيسُ – ... نفسَه من هرمس (النشار والشربيني 1965: 350.15–16).

58- التنقيحان العربيان للنص، اللذان نشَرهما النشار والشربيني لا يُدرجان قائمةَ الكتُب. بينما مخطوط نور عثماني والمخطوط الفارسي يوردان القائمة متضمنةً كتابَ هرمس بالفارسية (...-i Hirmis, Kāšānī 1952: 143.20–21) وتصف محتوى كتاب هرمس بشكلٍ أكثر تحديدًا باعتبارها تتناولُ الميتافيزيقا والإلهيات. (Nuru Osmaniye 4931, 85a1–4: "فيما بعد الطبيعة". Margoliouth 1892: 571–572, and Kāšānī 1952: 143.20: «علم أوّل حكمة ربوبية».

59- Kraemer 1956: 504; Weisser 1980: 68–70. في النسخة المحقَّقة (Weisser 1979: 4.4–6: book I, section 1.1.3) يَصِفُ النَّصُّ الجَواهرَ بأنها "مستعديةٌ أشكالِها باتِّصالِها بها ودافعةٌ أضدادَها بخِلافِها لها... العالَمِ ومَعرِفَةُ أُصولِ الطبائعِ". للمزيد عن اللوح الزمردي انظر: (... 1926; Ullmann 1972: 171; Weisser 1980: 44–46).

60- GAL S1.373; Bielawski 1974: 133–134

61- Margoliouth 1892: 190. ويناقش النشّار والشربيني (An-Naššār and aš-Širbīnī 1965: 231) ...

...سبة للكِنديِّ، فلا يبدو تأليفُ كتابٍ كهذا شبيهًا بما يمكن أن يُقدِمَ عليه، لاسيَّما أنه ...كن له سبيلٌ إلى نسخةٍ ما مِن مُحاوَرَةِ (فيدون) نفسِها كما أسلَفنا القول. وأمّا بالنسبة ...رضيّةِ الأُخرَى، فقد أصبحَ مِن البُطلانِ بمكانٍ أن نزعُمَ تلقائيًّا أنَّ الحرّانيةَ مسئولون عن ...ما يتَّصِلُ بهرمس. إضافةً إلى ذلكَ فكما رأينا، تتَّصِلُ تعاليمُ هرمسَ في كتابِ التُّفّاحَةِ ...قطع في (سِرِّ الخليقةِ) المنسوبِ زيفًا إلى أبولونيوس، وبالتحديدِ في نفس الجزء من هذا ...نص الذي يتَّهِمُ الصابئةَ وعَبَدَةَ الكواكِبِ والأصنامِ بالخطأِ في عبادةِ أشياءَ مخلوقة[62]. ...هذا ربَّما يجعلُ الكتابَ يَبدو ضِدَّ الحَرّانِيَّة. وفي كتابِ التُّفّاحة يَذكُرُ أرسطو وهو على فِراشِ ...الموت كتابًا لهرمسَ معروفًا لتلامِذَتِه وينصحُهم به. وثَمَّ سلسلةٌ مُشابِهَةٌ لانتِقالِ المعرفةِ ...من هرمس إلى أرسطو تَفتَرِضُها الأعمالُ غيرُ المنشورةِ التي سَمَّيتُها الهرمتيكا الطِّلَّسمِيَّةَ ...المنسوبةَ زَيفًا إلى أرسطو (Talismanic Pseudo-Aristotelian Hermetica (TPAH ...وهذه تَضُمُّ كتابَ الإسطماطِس الذي ذَكَرناهُ لِتَوِّنا. وقد أَلَّفَ كتابَ التُّفّاحَةِ شخصٌ يَنظُرُ ...بعين الاعتبارِ إلى سلسلةِ انتقالِ المعرفةِ هذه، ولِذا جازَ لنا أن نفتَرِضَ أنَّ هذا المؤلِّفَ كان ...على درايةٍ بهذه الهرمتيكا الطِّلَّسمِيّة TPAH. وأيًّا كان هذا المؤلِّفُ، فقد كانَ على دِرايةٍ ...كذلك بمُحاوَرَةِ (فيدونَ) مِن خِلالِ تَرجَمَةٍ أكثرَ أمانةً أو تعريبٍ من اليونانيَّةِ، وكان يعرفُ ...كذلك أنَّ هرمس هو إدريس-أخنوخ الذي خَبَرَ صُعُودًا سماوِيًّا واتَّصَلَ بالملائِكَةِ، وكان يعتقِدُ ...أن هرمس أظهَرَ أُصُولَ عِلم الطبيعة. وأقدَمُ إشارةٍ في العربيةِ إلى أرسطو مُمسِكًا بتُفّاحَةٍ ...وهو على فِراشِ مَوتِهِ تأتينا في كتابِ العِقدِ الفريدِ لابنِ عَبدِ رَبِّه الأندلُسِيِّ (ت.940م)[63]. ...هنا تَظهَرُ هذه الإشارةُ في رسالةٍ مُقتَبَسَةٍ بتمامِها، يُفتَرَضُ أنَّ أَمَةً قد أَرسَلَتها مع تُفّاحَةٍ ...مدنيَّةً إلى سَيِّدِها الخليفةِ المأمونِ، بَيدَ أنَّ هذه ليسَت إشارةً صريحةً إلى كِتابِ التُّفّاحَة. ...أما الإحالاتُ المباشِرَةُ إلى كِتابِ التفّاحةِ نفسِهِ فلا تأتينا قَبلَ العِقدِ التاسعِ (الثمانينيات) مِنَ القَرنِ العاشِرِ الميلاديِّ، حِينَ بَدَأَ هذا الكتابُ يَلفِتُ الانتباهَ على نطاقٍ واسعٍ بشَكلٍ مُفاجِئٍ

...رغليوث دون الوصول إلى نتيجةٍ حاسمة.

[62] (Weisser 1979: 35–36 (book I, 2.3.6

[63] Ibn <Abd Rabbih 1940–1968: 6.288.7–8 (قُربَ نهاية الكتاب الثالث والعشرين، أي الزَّبَرجَدَة الثانية في بيان طبائعِ الإنسانِ وسائر الحيوان).

وفي أراضٍ بعيدةٍ تماما، فنَجِدُها عند ابنِ جُلجُلٍ في الأندلسِ (كَتَبَ حوالَي العام 987م) وإخوانِ الصَّفاءِ الذين رُبَّما كَتَبُوا في البَصْرَةِ حوالَي العام 980م[65]، والعامِرِيِّ حِيَن أَلَّفَ (كتابَ الآمادِ) في بُخارَى عام 986-985م[66]. تَدعَمُ هذه الشهاداتُ كلُّها فرضَ تأليفِ هذا الكتابِ في القرن العاشر. ومن المُثيرِ أنَّ ثَبَتَ الكتُبِ الذي يُقارِبُ الكَمالَ وهو (الفهرست للنَّديمِ – الذي اكتملَ وضعُهُ عام 987/988م – لا يَذكُرُ كتابَ التُّفّاحَةِ، على الأقلِّ لا يذكر كتابًا بهذا الاسم[67]! وكما أوضَحنا سابقًا بِمثالَين، اعتقد المؤلِّفون الإسماعيليةُ المبكرون أنَّ أُصُولَ العُلومِ كانت معرفةً مُوحَىً بها، وأنَّ الفَلَكَ والتنجيمَ قد أُوحِيَ بهما أَوَّلاً إلى النبيّ هرمسَ الذي رَفَعَهُ اللهُ لِيُعَلِّمَه هذه العُلوم. والإصرارُ على أنَّ أصولَ العُلومِ مَعرِفَةٌ مُوحىً بها ورَبطُها بكتابِ (سِرِّ الخليقة) - وهو عَمَلٌ عَرَفَه الإسماعيليةُ المُبَكِّرُونَ وأنزلُوهُ منزلةً رفيعةً – كِلا هذينِ الأَمرَين يُمَيِّزُ كتاباتِ الإسماعيليةِ في بداياتِ القَرنِ العاشِر. وعلى المرء أن يَبحَثَ في هذا الاتِّجاهِ لِيَعثُرَ على مؤلِّفِ كتابِ التُّفّاحَة.

والفلاسفةُ اللاحِقُون الذين كَتَبوا بالعربية، وبينَهم قُرّاءُ كتابِ التفاحةِ المذكورِ أعلاه، اعتَبَرُوا صُعُودَ هرمسَ القديمِ إلى السماءِ لِيُحَصِّلَ المعرفةَ حقيقةً مُسَلَّمًا بها. يَحكي لنا الفيلسوفُ العامِرِيُّ الآتِي مِن شَرقِ بِلادِ فارسَ (كتب حوالَي العام 985/986م) عن هرمس في رسالتِه عن الحياةِ الآخِرَة: "وإنَّ هِرمِسَ قد عَرَجَ برُوحِهِ إلَيهِ (أي إلى فلك البُروج) فاطَّلَعَ على ما فيهِ فأَخبَرَنا بِهِ"[68]. فبحُلول زمنِ العامريِّ كانت المعلومة

64- Ibn Gˇ ulgˇul 27.5-6

65- لمقدمةٍ موجَزَةٍ تشتملُ على مناقشةٍ متوازنةٍ لتأريخِ النَّصِّ، انظر: ...Walker, "Ekhwān al-S afā>," EIr 8.294b-297b". والمقالان الأساسيان هما لـ Stern 1946 and 1983b. ويلخِّص كريمر :Kraemer 1986 165-178 شواهِدَهم ويناقِشُ مكانتَهم في المُناخِ الفكريِّ لعصرِهم. ويُحاجُّ (عباس حمداني Abbas Hamdani) أمثلةٍ كثيرةٍ بشكلٍ يفتقِرُ إلى الإقناعِ أنَّ رسائلَ إخوانِ الصَّفا عَمَلٌ مُؤَلَّفٌ في القرن التاسع. ونَجِدُ ذِكرًا لكتاب ... لدى إخوان الصفا Ixwān as - S afā> 4.120.16-17 (في الرسالة الرابعة في العلوم الناموسية والشرعية ...) يُشيرُ سُقراطُ إلى إخوانِه الكِرامِ الذين ينتظرونه بعد مماتِه، و(إخوانُ الصَّفا) يسمُّون أنفسَهم بنفس الاسم (الإخوان الكِرام).

66- انظر ما سنورِدُه لاحِقًا بشأن تناوُل العامِرِيِّ لصعود هرمس.

67- لكنه رغم ذلك يشير إلى محاورة فيدون في قائمةٍ بأعمال أفلاطون منسوبةٍ إلى ثيون (Fihrist 306.24 ...

68- العامري: كتاب الآماد على الآباد Rowson 1988: 144-145) XVI.4).

الواردةُ في كتاب التفاحةِ قد تعضَّدَت تمامًا بتُراثِ الإسرائيلياتِ شديدِ الذُّيُوعِ فَضلاً عن أخبارِ المُسلمين عن صُعودِ إدريس.

وقد كَتَبَ الفلاسفةُ مجهولُو الاسم ذَوُو المَيلِ الإسماعيليِّ المُسَمَّونَ (إخوانَ الصفاءِ) موسوعةَ علومِهم في صِيغَةِ رسائلَ مجموعة[69]. في هذه الموسوعةِ يَذكُرون كِتابَ التفاحةِ ويَمضُونَ قُدُمًا في استِغلالِ فِكرةِ صعودِ هرمسَ خِلالَ الأفلاك. ففي الرسالةِ الثانيةِ مِنَ الجزءِ الرِّياضِيِّ مِن مَجموعَتِهم، ثَمَّ فصلٌ مُعَنوَنٌ "عَن مُفارَقَةِ الرُّوحِ لِلجسَدِ وحَنينِها إلى عالَمِ الأفلاكِ السماوية" أو قريبًا مِن هذا العُنوان. هنا يَبدُونَ مَهمُومِينَ بالصُّعودِ الروحيِّ إلى السماءِ ويُصِرُّون على أنهم لا يَتَحَدَّثُونَ عن الصُّعودِ بالجَسَد. وكَجُزءٍ من منهجِهم الرَّامِي إلى تَوفِيقِ كُلِّ الأنساقِ الفلسفيةِ المعروفةِ لهم، وبينها فهمُهم للإسلامِ وطوائفِه، يُورِدُون شاهِدًا على الانعتاقِ الذي يَنتَظِرُ الفلاسفةَ والأتقياءَ ما يكادُ يكونُ شبيهًا بالحُكماءِ القُدامَى العُظَماءِ والأنبياءِ الذي خَبَرُوا حقيقةَ الصُّعودِ السماويِّ أو شَهِدُوا به، ومِن بينِهم بطليموسُ وهرمسُ وأرسطو وفيثاغورسُ والمسيحُ ومُحَمَّد[70]. فعن هرمسَ يَقولون: "يُحكَى عن هرمسَ المُثَلَّثِ بالحِكمةِ الذي هو إدريسُ النَّبيُّ عليه السلامُ أنه صَعَدَ إلى فَلَكِ زُحَل ودارَ معه ثلاثين سنةً حتى شَهِدَ كُلَّ أحوالِ أفلاكِ السماواتِ. ثم إنه هَبَطَ إلى الأرضِ وأخبرَ الناسَ بعِلمِ التنجيم. قال الله: (ورفعناه مكانًا عليًا)[71]". فَلَكُ زُحَلَ هو السابعُ الخارجيُّ بين أفلاكِ الكواكِب. وثلاثون سنةً كانت هي المُدَّةَ التقريبيةَ المَقبولَةَ عُمومًا لِدَورَةِ زُحَلَ، وهو مِعيارٌ ذائعٌ في الكتاباتِ التنجيمية[72]. وفي رأيِ إخوانِ الصَّفا أنَّ هرمسَ قد استطاعَ أن يتَعَلَّمَ أحوالَ أفلاكِ السماواتِ بإقامَتِه مع الكوكبِ الخارجيِّ أثناءَ إحدى دوراتِه. وهنا تُستَغَلُّ الإشارةُ القرآنيةُ إلى إدريسَ، وتَصريحُ كتابِ التُّفّاحةِ، ومعادلةُ هرمسَ وإدريسَ بأخنوخَ، والرأيُ القائلُ إنَّ هرمسَ

69- عن هوية المؤلِّفين، انظر: Stern 1946 and 1983b.

70- الإشارة إلى أرسطو هنا هي في الواقع إشارة إلى أفلوطين حيث عُرِفَ جزءٌ من تاسوعاته بالعربيةِ باسم (إلهيّات أرسطو)، أما بالنسبة لفيثاغورس فلن يورد ترجمةً لأبياته الذهبية.

71- Ixwān as-S afā> 1.92

72- كانت هذه المُدّةُ معروفةً في اليونانية منذُ يودوكسوس من نيدوس Eudoxus of Cnidus في القرن الرابع قبل الميلاد. Neugebauer 1975: 391, 436–437, and 605–606; Evans 1998: 309.

هو مَن كشفَ عِلمَ التنجيمِ، تُستَغَلُّ جميعًا لإثباتِ أنَّ رُوحَ الحكيمِ المُطَهَّرَةَ يُمكِنُها أن تصعدَ في السماواتِ دُونَ الجَسَدِ لِتَخبُرَ وَحيًا إلهيًّا بأُصولِ العِلم.

والنتيجةُ التي وَصَلْنا إليها آنِفًا، تِلكَ التي مَفادُها أنَّ أسطورةَ الصعودِ السماويِّ لهرمس هي نِتاجُ التَّعَرُّفِ على هِرمسَ في شخصيةِ إدريس/أخنوخَ في القرنِ التاسعِ، والتي تطورت فيما بعد وذاعَت - أولاً على أيدي دُعاةِ المذهبِ الإسماعيليِّ ثم الفلاسفةِ مِن بعدِهم - في القرنِ العاشرِ، هذه النتيجةُ تُزَوِّدُنا بمَعاييرَ نقديةٍ تساعدُنا في تحديدِ ما إذا كان بعض النُّصوصِ الهرمسيةِ العربيةِ مؤلَّفًا أَصليًّا في العربيةِ أو لا. وثَمَّ مثالٌ من رسالةٍ سيميائية عربيةٍ لهرمس يُوَضِّحُ ذلك، حَقَّقَهُ (إنجولف فيرينو Ingolf Vereno). وهذا العملُ النصي الذي وصلَنا مِن ثمانيةِ مخطوطاتٍ على الأقلِّ، والمنسوبُ بالتحديدِ إلى هرمس الدَّنندي يُسمَّى (الرسالةَ الفلكيةَ الكُبرَى) ويُختَصَرُ بالإنجليزية عنوانُه إلى RFK، ويبدأُ بالمقدمة الآتيةِ: "قال هرمس ما معناه: "لأنَّ مَن تمتدُّ خدمتُهُ للنُّور الأعلى، توافِقُ مُرادَه الأشياء أنا صاحبُ العجائبِ الذي صَعَدَ إلى الأفلاكِ السماويةِ السبعةِ. مَلَكتُ الشمسَ البَرَّاقةَ والقمر المُنيرِ. زَرَعتُ شجرةَ الحكمةِ المُضيئةَ، ومَن يأكُل مِن ثمرتِها لا يَجوعُ ولا يَظمأ، يُصبِحُ رُوحًا إلهيًّا، ويستمتعُ بمعرفةٍ لا تَنفَدُ وخيرٍ لا ينتهي"[73]. هنا يقولُ المؤلِّفُ هرمسُ إنه تعلَّمَ علومًا سِرِّيَّةً مِن صُعودِهِ السماوي. ومن الواضح أنَّ المَقطَعَ مُستَوحَىً جزئيًّا مِنَ اللَّوحِ الزمردي الهِرمسيِّ مِن بداياتِ القَرنِ التاسعِ، وقد ذَكَرناهُ آنِفًا[74]، لكنَّ الصعودَ إلى الفلَكِ السابعِ يُحاكي رأيَ إخوانِ الصفاء. فبَعدَ هذه العِبارَةِ بعِدَّةِ أسطُرٍ يَستَرسِلُ هرمسُ في ذِكرِ أفعاله فهو مَن بَنَى البِربا المصريةَ وملأها بالحكمةِ الإلهيةِ، ونَصَبتُ فيها صَنَمَ (رطيماوس)[75] مَزينًا بأربعة وُجوهٍ تُشيرُ بعلاماتِها إلى ما يَحدُثُ في جِهاتِ العالَمِ الأَربَعِ"[76]". وفي ثنايا النص

73- (Vereno 1992: 161.8–10 (RFK sections 2–4.

74- «العجائب» هنا مع الإشارة إلى الشمس والقمر تستحضِر عبارةَ «أعمالُ العجائبِ من واحد، حيثُ كل الأشياء من واحدٍ صادرةٌ بعمليةٍ واحدةٍ- أبوها الشمس وأمُّها القَمَر.» وهو تعبير لوح هرمس الزمرُّديّ. (سِرّ الخليقة al-xalīqa, Weisser 1979: 524.6–7 in VI.33.2).

75- قراءة فيرينو الكلمة (أرطمس) لا يوجد ما يدعمُها. فكشّافُ مخطوطاتِهِ يُبيِّنُ أنَّ ما ورد بالمخطوطات (رطيماوس) أو (رطماوس).

76- (Vereno 1992: 161.9–11 (RFK sections 7–8.

يحصلُ هرمسُ خُطّةً غامضةً بمُعاوَنَةِ تعليماتِ رَأسِ الشَّمّاسِين أُوِيرُس. حيث يَقولُ إنَّ الكَهَنَةَ أو الشمّاسِينَ "هُم روحانيّاتُ الفَلَك". ومِن الواضِحِ أنَّ النَّصَّ حكايةٌ رمزية، يرمزُ فيها الشمسُ والقمرُ إلى الكِبريتِ والزئبَقِ على الترتيب، والمُحتَوَى يَستَعصِي على الفهم[77]. بدايةُ النَّصِّ تفسِّرُ إعادةَ اكتشافِهِ المزعومة: "تمّت الرسالةُ لهرمس الدندريِّ في الصَّنعَةِ الروحانية والحِكمَةِ الرَّبّانيّةِ، استُخرِجَت مِن السَّرَبِ الذي في بِربا دَندَرَةَ مِن تحتِ صَنَمِ الطمس[78]، في زَمَنِ لُقمانَ المَلِكِ"[79]. والنَّصُّ المُكتَشَفُ في أطلالٍ قديمةٍ يُعَدُّ عُنصُرًا واسعَ الانتشارِ في التُّراثِ العربيِّ الآتي مِنَ القَرنَينِ التاسعِ والعاشِر[80]. أما بالنسبةِ لِلمَكانِ المُفتَرَضِ فيهِ العُثُورُ على النَّصِّ، فإنَّ مَعبَدَ حَتحُورَ في دندرة، وهو بناءٌ يَرجِعُ إلى العَصرِ البطلميِّ المتأخرِ، يُعَدُّ أحدَ أفضلِ المعابِدِ المحفوظةِ في مصر، وتوجدُ سراديبُ تحتَه بالفعل. وتيجانُ أعمدَتِه الرُّباعِيَّةِ منقوشَةٌ بوَجهِ حتحورَ على كُلٍّ مِن جوانبِها الأربعة[81]. وهكذا يُظَنُّ أنَّ هرمسَ قد بَنَى هذه الأعمدةَ معَ بقيةِ المعبدِ في دندرة. والنقوشُ الهيروغليفيةُ والرُّسومُ البارزةُ تُغَطِّي جُدرانَ وأَسقُفَ وأعمِدَةَ هذا المَعبَد. وثَمَّ نقشٌ دائريٌّ بارزٌ شهيرٌ دقيقُ التصميمِ في المعبدِ يُصَوِّرُ السماواتِ وفَلَكَ البُرُوج. وكان فَلَكُ البُروجِ هذا موجودًا في دندرةَ إلى أن أزالَه (سيباستيان لويس سولنييران Sébastien-Louis Saulnierin) عام 1820، وهو الآنَ في اللوفر. ومن المؤكَّدِ أنَّ النُّقوشَ البديعةَ مُضافَةً إلى الأهميةِ التنجيميةِ الواضِحَةِ لفَلَكِ بُرُوجِ دَندَرَةَ كانت مُلهِمَةً لِمؤلِّفِ النَّصِّ، فاعتَبَرَها جميعًا إثباتًا مُحتَمَلاً لِلحِكمَةِ التي ظَنَّ هرمسَ الأُسطوريَّ قد مَلأَ بها المكان[82].

77- حاشية فيرينو التي تتناول نصًّا سيميائيًّا آخَرَ لهرمس هي مزيجٌ مِن استبصاراتٍ مهمَّةٍ وتخميناتٍ بعيدةِ الاحتمالِ وبعض التفاصيلِ ضعيفة الصِّلَةِ بالموضوع (1992: 182-338).

78- لا يتَّضِحُ من النَّصِّ المُحقَّقِ ما إذا كانت هذه قراءة المخطوط أو تخمين فيرينو.

79- (Vereno 1992: 181.7-9 (RFK sections 192-193

80- وتضمُّ الأمثلةُ كتاب (سِرِّ الأسرار) المنسوب زيفًا إلى أرسطو (انظر: Van Bladel 2004)، و(سِرِّ الخليقة) المنسوب زيفًا إلى أبولونيوس ed. Weisser 1979: 5-7 (book I, section 1.2); cf. Weisser 1980: 74-75 وانظر الترجمة الإنكليزية للفقرة في Rosenthal 1975a: 246 وانظر كذلك Weisser 1978 and van Koningsveld 1998: 347-355.

81- Vereno 1992: 308-310

82- يمكننا رؤيةُ صُوَرِ معبَدِ دندرة وحتحور ذات الأوجُه الأربعة في المجلد الرابع من كتاب (وصف مصر La

وقد اقتبس الطُّغرائيُّ السيميائيُّ الأشهَرُ ووزيرُ السلاجِقَةِ (ت. 1121) رسالةَ هرمس الدَّندَرِيِّ هذه[83]، فكان اقتباسُهُ دليلًا على أنَّها أُلِّفَت قبلَ ذلك التاريخ (أي أنه زوَّدنا بالحَدِّ التاريخيِّ الأَحدَثِ لِتأليفِ الرِّسالَةِ Terminus Ante Quem). لذا يَقترِحُ (فيرينو) تاريخًا لتأليفِها في القَرنِ العاشِرِ أو الحادي عَشَر. والخطوة التاليةُ هي أن نَجِدَ الحَدَّ التاريخيَّ الأَقدَمَ للتأليف Terminus Post Quem. لقد أَظهَرَت المناقشةُ السابقةُ أنَّ كتابَ الأُلوفِ لأبي معشَرٍ هو المسئولُ عن إشاعةِ التَّصوُّرِ الذي مَفادُهُ أنَّ هرمس حكيمٌ مصريٌّ نَقَشَ حِكمتَه في الآثار. والمطابَقَةُ بينَ هُوِيَّةِ هرمسَ مِن ناحيةٍ وهُوِيَّةِ إدريسَ أخنوخَ مِن ناحيةٍ أخرى – والتي نشرَها كتابُ الأُلوفِ كذلك – ساعدَت على نُمُوِّ أُسطورةِ صعودِ هرمسَ السماويِّ، تلك التي ذاعَت بين الفلاسفةِ مِن خِلالِ كتابِ التُّفَّاحَةِ، وهذا الأخيرُ لم يُشَرْ إليه قبلَ نهاياتِ القَرنِ العاشِر. أَضِف إلى ذلك أنَّ هرمسَ يُصَرِّحُ في مُفتَتَحِ الكِتابِ أنَّه صَعَدَ خِلالَ الأفلاكِ السماوية. يَبدُو إذَن أنَّ (فيرينو) كان مُحِقًّا في تحديدِ تاريخِ تأليفِ هذا الكتابِ الهرمسيِّ بالقَرنِ العاشرِ أو الحادي عَشَر. وربما تَدعَمُ فكرةُ صعودِ هرمسَ السماويِّ التي لم تَذِع على نطاقٍ واسعٍ إلا في نهاياتِ القرنِ العاشِرِ، تقول ربما تدعَمُ تحديدَ تاريخِ التأليفِ بما بَعدَ العِقدِ التاسِعِ مِنَ القرنِ العاشِر. وبالأخذ في الحُسبانِ أنَّ المؤلِّفَ قد رأى بالتأكيدِ مَعبَدَ دندرةَ في مصرَ بعَينَي رأسِهِ، وأنه كان يُبدي لهرمسَ منزلةً رفيعةً بصِفَتِهِ نَبِيًّا صَعَدَ إلى السماءِ، فَمِنَ الوَجاهَةِ بمكانٍ أن يَكونَ قد عاشَ وكَتَبَ تحتَ الحُكمِ الفاطِمِيِّ الإسماعيليِّ في مصرَ بين عامَي 969 و1169م، ذلك الحُكمَ الذي ازدَهَرَ البَحثُ والتأليفُ في ظِلِّهِ بدَرَجَةٍ غيرِ مسبوقة.

أمَّا اقتراحُ (فيرينو) الآخَرُ الذي يَقولُ بحَتمِيَّةِ وُجُودِ نُموذَجٍ سابقٍ Vorlage لهذا النَّصِّ في اليونانيةِ يَرجِعُ إلى العصرِ الهلينستيِّ وبالتحديدِ إلى زمنٍ كانت فيه عِبادةُ إيزيس/حتحور باقيةً في دندرة، فهو اقتراحٌ أدعَى إلى الرَّفض[84]. فقد كان باستطاعةِ أي سائحٍ قروسطيٍّ في

(Description de l'Egypte, 1809 الشهيرِ. وتوجد لوحاتٌ كاملةٌ تشتملُ على صُوَرِ السراديب أسفل المعبد Chassinat 1934. كما يمكن العثورُ بسهولةٍ على صور للموقع مع تيجان الأعمدة الرباعية على الشبكة العنكبوتية.

83- [illegible] de Blois, "al-T ughrā>ī," EI 2, 10.599a-600a. Vereno 1992: 163, 173, 179-181 and 333.. وقد وردَت هذه الاقتباساتُ في كتابِ الطغرائيِّ المسمى (تراكيب الأنوار) (Ullmann 1970: 230).

84- Vereno 1992: 333-334

حيث أن يَرَى تيجانَ الأعمدةِ ذاتَ الرءوسِ الأربعةِ في مَعبَدِ حَتحُورَ، والنُّقوشَ العجيبةَ هناك. أمّا الإلماحةُ الوحيدةُ الممكنةُ في النَّصّ عن مَعرِفةٍ قديمةٍ حَقًّا فهي اسمُ الشخصيّةِ التي يَحملُها الصَّنَمُ رُباعِيُّ الأوجُه، ذلك الذي تُورِدُهُ المخطوطاتُ (رطيماوس) و(رطِماوس). يقترحُ (فيرينو) هِجاءَ الكلمةِ (أرطمس) لتُقرأَ (أرتميس)، على خَلفيّةِ الفِكرَةِ القائلةِ إنَّ حتحور كان يُطابَقُ بينها وبينَ إيزيس، وهذه الأخيرةُ كان يُطابَقُ بينها وبين الإلهةِ اليونانيةِ (أرتميس). وحتى لو صَحَّ تفسيرُهُ لهذا الاسمِ – والقراءةُ أبعدُ ما تكونُ عن اليقينيّة – فإنه لَمِن الصعوبةِ بمكانٍ أن نَعتَبِرَ الإشارةَ إلى أرتميس دليلاً على أنَّ النَّصَّ ذُو أُصولٍ هلينستيةٍ مبكرةٍ بأيِّ شكلٍ من الأشكال. فرغمَ أنَّ الحَدَّ التاريخيَّ الأحدثَ الذي يَسُوقُهُ فيرينو لتأليفِ النَّصِّ صحيحٌ لا مِراءَ في ذلك، إلاّ أنَّ الحَدَّ التاريخيَّ الأقدَمَ لابُدَّ أن يَكُونَ كِتابَ الأُلوفِ لأبي معشَرٍ المؤلَّف بين عامَي 860-840م) على أقدَمِ الافتراضات. وكما أسلَفنا القولَ، يقترحُ موضوعُ الصُّعود السماوي لهرمس في النَّصّ أنَّ العملَ قد كُتِبَ بعد ذلك التاريخِ بقَرنٍ على الأقلّ.

الأمثلةُ السابقةُ توضحُ أنَّ المُطابَقةَ بينَ هُويّتَي هرمسَ وأخنوخَ كانت بالغةَ التأثيرِ في حركةِ التأليفِ العربيةِ المهتمَّةِ بالعُلومِ القديمة. فقد أصبحَ هرمسُ نبيًّا، لا للحرّانيةِ فقط، وإنما كذلك للفلاسفةِ وطُلاّبِ المعرفةِ بعامَّةٍ، نبيًّا قرآنيًّا بالفعل. كانت تعاليمُ هرمسَ، والتنجيمُ مِن بينها، مبنيَّةً على وَحيٍ تَلَقّاهُ في السماواتِ العُلى، وحديثٍ مع الملائكة. وقد سادَ الظَّنُّ بينَ مؤلِّفي العربيةِ أنَّ أرسطو نفسَه الذي وصَفَ صُعودَه الرُّوحِيَّ في كتابِهِ عن الإلهياتِ (وهو في الحقيقةِ تعريبٌ لتاسُوعاتِ أفلُوطِينَ مِن الرّابعِ إلى السّادِسِ)[85] كان يعتَمِدُ على تعاليمِ هرمس. يُفسِّرُ أرسطو هذا وهو على فِراشِ مَوتِهِ في كِتابِ التُّفّاحَة، وهو يَصِفُ تعاليمَ هرمسَ عن العُلومِ السِّحريَّةِ بمَزِيدِ تفصيلٍ في العديدِ من كُتُبِ الهرمتيكا الطِّلَّسْمِيَّةِ المَنسُوبَةِ زَيفًا إليه. صحيحٌ أن لم يَكُن كلُّ العلماءِ العربِ مهتمِّين بعُلومِ الأقدَمِينَ، ولم يَقبَل كلُّ المهتمِّين شَرعِيَّةَ السيمياءِ وحتى التنجيم. بَيدَ أنَّ الكثيرين الذين قَبِلُوا هذه العُلومَ وَجَدُوا ما يُضفِي شرعيَّةً على ممارساتِهم في شخصيةِ هرمسَ النبوية. ويَظهَرُ مِنَ المَسحِ الذي قُمنا به آنِفًا أنَّ هذا الجانِبَ مِن هرمسَ كان جَذّابًا بالتحديدِ لهؤلاء الشِّيعةِ الذين كان مِعيارُ الصِّدقِ والحقيقةِ بالنسبةِ لهم هو الاتِّصالَ بالوَحي. وبِطَريقةٍ موازيةٍ اعتقدَ كثيرٌ من الفلاسِفَةِ العَرَبِ بَدءًا مِنَ

85- حققه عبد الرحمن بدوي Ed. Badawī 1948: 3-164، والدراسة المعيارية عن هذا العمل هي دراسة آدامسون Adamson 2002.

الكِنديّ أنّه في إمكانِ الرُّوحِ أن تَخبُرَ الصُّعودَ السماويَّ أو الاتِّصالَ العقليَّ بالعَوالِمِ العُليا حالَ تَطَهُّرِها[86]. وبهذا الخُصوصِ أصبحَ هرمس يُمَثِّلُ نموذجًا للفلاسفة الطَّمُوحين، كما تشهد بذلك الاقتباساتُ والإحالاتُ الكثيرةُ مِن وإلى كتاب التَّفّاحة كما رأينا آنفًا، بِنَفسِ الطَّريقةِ التي أعطى بها النبيُّ محمَّدٌ عليه الصلاة والسلامُ نُموذَجًا أعَمَّ لِلسُّلُوكِ هو السُّنَّة. وسنُناقِشُ التطوّر القروسطيَّ لأسطورةِ هرمسَ هذه في البَندِ 4.5 من هذا الفصل.

تُمَثِّلُ موتيفةُ الصعودِ السماويِّ لهرمسَ بالنسبةِ لِمُؤَرِّخي اليومِ حَدًّا تاريخيًّا أقصى تقريبيًّا لتحديدِ تواريخِ تأليفِ النُّصوصِ، وأداةً لوَضعِها في سياقِها التاريخيّ. كان مُتاحًا لأيِّ مُؤَلِّفٍ أن يَستَغِلَّ هذه الموتيفةَ في نَصِّهِ مُحدِثًا أثَرًا طَيِّبًا، كما في رِسالةِ هِرمسَ الدَّنذَرِيِّ التي فَحصناها بإيجازٍ، فقط بعدَ أن توثَّقَت مُطابَقَةُ هُوِيَّةِ هرمسَ بهويّة إدريسَ/أخنوخ. بصياغةٍ أخرى، كان مُمكِنًا لأُسطورةِ صُعودِ هرمسَ السماويِّ هذه أن تَحمِلَ معنىً ما، فقط بَعدَ أن يَذِيعَ أمرُها بين العُلماءِ والباحثين، وتُصبِحَ جُزءًا من المَعرِفَةِ العامّةِ في القرنِ العاشِرِ، وتحديدًا في نهاياتِه.

2.5 هرمس المُشَرِّع: هرمس كما قَدَّمَه المُبَشِّرُ بنُ فاتِك:

المبشرُ بن فاتِكٍ (وقد قدَّمناه بالفعل في البند 6.4.3) هو مؤلِّفُ إحدى أكبَرِ وأهمّ موسوعاتِ الحِكَمِ التي وَصَلَتنا في العربية[87]، وقد جَمَعَها في مصر عام 1048/1049 حين كانت المكتباتُ التي رَعَاها الفاطميُّونَ تَعُجُّ بالكُتُبِ في سائِرِ فُروعِ المعرفة[88]. وإلى جانبِ أقوال الفلاسفةِ يَسرِدُ المُبَشِّرُ قَدرًا كبيرًا من المعلوماتِ عن سِيَرِ القُدماءِ الذين قِيلَ إنَّهم تفوَّهُوا بهذه الحِكَم. وبهذا يُعتَبَرُ عَمَلُهُ حَقًّا تاريخًا حِكمِيًّا للفلسفةِ اليونانية القديمة. أولُ أربعةِ مُعَلِّمين في هذا الكتاب هم شيث وهرمس وطاط[89] واسقلابيوس

86- Al-Kindī 1950: 278 (في النفس): يشرحُ أنَّ النفسَ تتطهَّرُ كُلَّما اجتازَت أحدَ الأفلاك، ابتداءً من فلك القمر (Cf. Genequand 1987–1988: 8–9.). وقد ساعَدَ نَصُّ (الأبيات الذهبية Golden Verses) الفيثاغوريّ الذي كان معروفًا في العربيةِ على إشاعة فكرةِ الصعود السماوي للفلاسفة.

87- Franz Rosenthal, "al-Mubashshir b. Fātik," EI2, 7.282a–283a

88- P. Walker 1997

89- النسخة المُحَقَّقةُ تُورِدُ الاسم (صاب) فقط، بينما (طاط) هو الهِجاءُ الذي استقرَّ عليه (روزنتال) على أساس

عليهم هومير وصولون وآخَرون)، وكلٌّ من الثلاثةِ الآخَرين مُرتَبطٌ بهرمسَ بإحالاتٍ داخليةٍ، فشيث هو أوّلُ (أُوراني) بين اليونانيين[90] (وهو اسمٌ غامضٌ سنناقشُهُ لاحِقًا)، بينما أجاثوديمون وهرمس هُما الأوراني الثاني والثالث، وطاط (ويُدعَى كذلك صاب) هو ابنُ إدريس/ هرمس، وأمّا اسقلابيوس هو تلميذُ هرمس. وكُلٌّ من هؤلاء الأربعةِ يُقدَّمُ بصفَتِهِ مؤلِّفَ أقوالٍ حكيمةٍ، بينما هرمس هو صاحِبُ أكمَلِ تناوُلٍ بينهم.

وسيرَةُ هرمس كما يُورِدُها المُبَشِّرُ تتناوَلُ الحكيمَ المصريَّ باعتبارِهِ مُؤَسِّسَ ديانةٍ في المقامِ الأوَّل، وتختلِفُ تمامًا عن السِّيرَةِ التي قَدَّمَها (أبو معشَرٍ) قبلَ ذلك بقرنَين. وتعتمدُ على مصدرٍ مختلِفٍ كُلِّيًّا كما سنوضحُ لاحِقا. بَيدَ أنَّ المُؤلِّفين اللاحِقين يَخلِطُون أحيانًا روايتَي المبشِّر وأبي معشَر. هكذا كان الأمرُ مع كُلِّ مؤرِّخي الفلسفةِ العربِ الكِبارِ في القرنِ الثالثَ عشَر: ابنِ القِفطيِّ وابنِ أبي أُصَيبِعةَ وابنِ العِبريِّ والشَّهرَزُوريّ. وبخِلافِ كتابِ الألوفِ لأبي معشَرٍ الذي كان مآلُهُ إلى الضَّياعِ، كان مُصَنَّفُ (المُبَشِّرِ) لِلحِكمَةِ القديمةِ الأقَلُّ التفاتًا إلى التفاصِيلِ التقنيَّةِ بالغَ النَّجاحِ وذائعَ الصِّيتِ، وقد وصَلَ إلينا في لغاتٍ عِدَّة. ومن خلالِ تَرجَماتِ كِتابِهِ إلى الإسبانيةِ واللاتينيةِ والفرنسيةِ والپروڤنساليَّةِ والإنجليزيةِ أصبَحَ واسِعَ الشعبيةِ في غربِ أُورُبا[91]. وسأُورِدُ هنا النَّصَّ العربيَّ كما جاءَ في (مُختارِ الحِكَم) لِلمُبَشِّرِ، مُضيفًا إليه ترقيمًا للمقاطِعِ لتسهيلِ تناوُلِها لاحِقا:

1- وُلِد هرميس الهرامسة بمصر في مدينة منف منها. وهو باليونانية "إرميس" فقِيلَ "هِرميس". ومعنى "إرميس" عُطارِد[92]. ويُسمَّى أيضًا عليه السلامُ عند اليونانيين طرميس[93]، وعند العرب إدريس، وعند العبرانيين خنوخ، وهو ابنُ يارد بن مهلائيل بن

مخطوطات (في ملاحظاتٍ مكتوبةٍ بخطِّ اليد).

90- Al-Mubaššir 4.7: «واسمُهُ عند اليونانيين أوراني الأوّل».

91- يقدم روزنتال Rosenthal 1960-1961 ثَبَتًا ببليوغرافيًّا لكل هذه النصوصِ متضمنًا نُسَخَها المُحَقَّقة الحديثة. ولم تُؤخَذ الترجمةُ اللاتينيةُ لحِكَمِ هرمس الواردةِ في هذا النص بعين الاعتبار في الثَّبَت الحديث للهرمتيكا اللاتينية (Lucentini and Perrone Compagni 2001).

92- تُرجِمَ اسمُ هرمس هنا إلى الاسم الآرامي والعربي لكوكب عُطارِد Mercury.

93- هذا الهجاءُ من الملاحظات التي كتبها روزنتال بخطِّ يده لنسخته غير المنشورة، ومن الواضح أنه تحريفٌ لكلمة Trismegistus.

قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليهم السلام[94].

2- وكان قبلَ الطُّوفان الكبير الذي غَرَّقَ الدنيا، وهو الطوفانُ الأول. وكان بعده طوفانٌ آخَرُ غَرَّقَ أهلَ مصرَ فقط. وكان في بدايةِ أمرِه تلميذًا لغوثاديمون المصري. وكان غوثاديمون أحدَ أنبياء اليونانيين والمصريين، وهو أُوراني الثاني عندهم، وإدريس أوراني الثالث عليه السلام. وتفسيرُ اسمِ غوثاديمون: السَّعيدُ الجَدّ[95].

3- وخرج هرميس من مصر ودار الأرض كُلَّها وعاد إلى مصر ورفعَه اللهُ إليهِ بها، قال الله تعالى: "ورفعناهُ مكانًا عَليًا"[96] وذلك بعد اثنتين وثمانين سنةً، ودعا الخلائق مِن أهل سائرِ الأرضِ إلى الباري عَزَّ وجَلَّ باثنَين وسبعين لِسانًا، وآتاهُ اللهُ الحكمة فكَلَّمَهم بلُغاتِهم المختلفة وعَلَّمَهم وأَدَّبَهم وبنى لهم مائةَ مدينةٍ وثمانِيَ مُدُنٍ عِظام أصغرُها الرُّها، وكان أولَ مَن استخرجَ علم النُّجوم، وأقامَ لكلِّ إقليمٍ سُنَّةً تَليقُ بهم وتُقارِبُ آراءهم. وخَدَمَته المُلوكُ وأطاعَهُ أهلُ الأرضِ كُلِّها وأهلُ الجزائرِ التي في البِحار وخَدَمَهُ أربعةُ مُلوك. وكلُّ واحدٍ منهم وَلِيَ بأمرِهِ عليه السلامُ الأرضَ كُلَّها، فأوَّلهم إيلاوس وتفسيرُهُ الرَّحيم، والثاني ابنُهُ آوس، والثالث اسقلفيوس، والرابعُ آمون وهو أبسيلوخش[97].

4- ودعا إلى دِين الله والقولِ بالتوحيدِ وعِبادَةِ الخلق (لله) وتخليص النفوس من

94- أوضحتُ آنِفًا أنَّ هويتي هرمس وأخنوخ كانتا قد طُوبِقَ بينهما بحلول زمن أبي معشر في منتصف القرن التاسع وأن هذه المطابقة ربما يكون قد أنجزها أنيانوس بالفعل، وربما أنجزها المانوية، ونسب هرمس التوراتي الوارد هنا هو نتيجةٌ مباشرةٌ لهذه المطابقة. ومن اللافت أنّ هذا النسبَ مِن شأنه أن يجعل هرمس سَلَفًا للمسيح عليه السلام تبعًا لسِفر لوقا: الإصحاح 3 الآية 37. وكما رأينا آنِفًا، لا تُوردُ النُّسَخُ الباقيةُ من روايةِ أبي معشرٍ هذا النَّسَب.

95- في الرسالة القصيرة (تفسير أسماء الحُكماء) المنسوبة إلى الفارابي (ت. 950) شُرِحَ اسمُ (هرمس) بدلًا من الصحيح (أجاثوديمون) باعتبارِه يعني السَّعيد الجَدّ (Rosenthal 1942: 73). فمن المؤكَّدِ أنَّ مصدَرًا مُشتَرَكًا وراء تفسيرَيهما.

96- الأية 57 من سورة مريم.

97- هُويّةُ هذه الأسماءِ المُحَرَّفَةِ في تُراثِ المخطوطاتِ أبعَدُ ما تكونُ عن اليقينية. فبالنسبةِ للاسمِ الأخيرِ لدينا نسخة المبشِّر 8.15: إبسيلوخش، 23.3 بسيلوخيس، وفي ابن القفطي 7.6 بسيلوخس، وفي الشهرزوري 138.3 إبوسيلوخس ويفترِضُ (جرجناشي Grignaschi 1975: 212n5) أنَّ المُلوكَ الأربعةَ هم أسكلبيوس/ إيموثس وثلاثة تشخُّصات لآمون، وهذا تخريجٌ بعيدٌ عن الصواب.

العذاب. وحرَّضَ على الزهد في الدنيا والعمل بالعدل وطلَب الخلاصِ في الآخِرة. وأمرَهم بصلواتٍ ذكَرَها لهم، على صِفاتٍ بَيَّنَها لهم، وصيامٍ في أيامٍ معروفاتٍ من كُلِّ شهرٍ، والإقدام على الجهاد لأعداء الدِّين، والزكاةِ عن الأموال، ومعونة الضُّعَفاءِ بها. وغَلَّظَ عليهم في الطَّهارَةِ من الجنابةِ والحَيضِ ومَسِّ المَوتَى. وأمرَهم بتحريم أكل الخنزيرِ والحمار والجمَل والكلب وغيرِها من المآكِل. وحَرَّمَ السُّكْرَ مِن كُلِّ شيءٍ من المشروبات. وشَدَّدَ فيه أعظمَ تَشَدُّد. وجعلَ لهم أعيادًا كثيرةً في أوقاتٍ معروفة، وصلواتٍ فيها وقُربانات، منها لدُخول الشمس رءوسَ البُروج، ومنها لرؤية الهلال وأوقاتِ القِرانات. وكُلَّما صارت الكواكبُ إلى بيوتِها وأشرافِها أو ناظَرَت كواكِبَ أُخَرَ قَرَّبُوا قُربانا. القَرابينُ فيما جاءَ به ثلاثةُ أشياء: البَخورُ والذبائحُ والخَمر، ويُقَرِّبُون مِن باكورةِ الأشياءِ من الرَّياحِينِ الوَردَ، ومن الحُبوبِ الحنطةَ والشَّعيرَ ومِن الفاكهةِ العِنَبَ، ومن الأشرِبَةِ الخَمرَ. ووعَدَهم أنه سيأتي بعدَه عِدَّةُ أنبياء. وعَرَّفَهم أنَّ مِن صِفاتِ النَّبِيِّ المبعوثِ أن يكونَ بريئًا من المَذَمَّاتِ والآفاتِ كُلِّها، كاملاً في الفضائلِ الممدوحاتِ كُلِّها، لا يُقَصِّرُ عن مسألَةٍ يُسأَلُ عنها مما في السماواتِ والأرضين، وأن يَدُلَّ على ما فيهِ الشِّفاءُ من كلِّ ألَم، وأن يكون مُستَجابَ الدعوةِ في كُلِّ ما طَلَبَه من إنزال الغيث ورفع الآفات وغيرِ ذلك من المَطالِب، وأن يكونَ مَذهَبُهُ ودعوتُهُ المذهبَ الذي يَصلُحُ به العالَمُ وتكثُرُ عِمارَتُه.

5- ورَتَّبَ الناسَ ثلاثَ طبقاتٍ: كَهَنَةً ومُلُوكًا ورَعِيَّةً. ومرتبةُ الكاهنِ فوقَ مرتبةِ المَلِك، لأنَّ الكاهِنَ يسألُ اللهَ في نفسِهِ وملكِه ورعيَّتِه، وليس للمَلِكِ أن يسألَ الله تعالَى في شيءٍ إلاَّ في نفسِهِ ورَعِيَّتِه، وليس للرَّعِيَّةِ أن تَسألَ الله شيئًا إلا لأنفُسِها فقط.

6- وكان عليه السلامُ رَجُلاً آدَمَ اللَّون[98]، تامَّ القامَةِ أجلَحَ، حَسَنَ الوَجهِ كَثَّ اللِّحيَةِ، مَليحَ التَّخاطيطِ تامَّ الباعِ، عريضَ المَنكِبَينِ ضَخمَ العِظامِ، قليلَ اللَّحمِ بَرّاقَ العينينِ أكحَل، مُتَأنِّيًا في كلامِهِ كثيرَ الصَّمتِ، ساكِنَ الأعضاءِ، إذا مَشَى أكثَرَ نظرَه إلى الأرض، كثيرَ الفِكرَةِ بهِ جِدٌّ وعَبسَة. يُحَرِّكُ إذا تَكَلَّمَ سَبّابَتَه. وكانت مُدَّتُهُ على الأرضِ اثنتَين وثمانين سَنَة.

7- وكان على فَصِّ خاتَمِهِ الذي يَلبَسُهُ في كُلِّ يومٍ: الصَّبرُ مع الإيمانِ باللهِ يُورِثُ الظَّفَرَ". وعلى فَصِّ الخاتَمِ الذي يَلبَسُهُ في الأعيادِ: "تَمامُ الفرح بالأعيادِ الأعمالُ الصالحة".

98- أو أبيض أو مُوَرَّد! Cf. Lane 1863–1893: "A¯ damu," 1.37a–b.

وعلى فَصِّ خاتَمِهِ الذي يَلبَسُهُ إذا صَلَّى على مَيِّت: "الأجَلُ حَصادُ الأمَل، والموت رَقيبٌ غيرُ غافِل". وعلى المِنطَقَةِ التي يَلبَسُها دائمًا: "النظرُ في العاقِبَةِ يُورِثُ سلامة النفسِ والبَدَنِ مِن الأعراضِ المُؤذِيَة". وعلى المنطقة التي يلبسها في الأعياد: "حفظ الفروض والشريعة تمامُ الدّين، وتمامُ الدِّينِ كمالُ المُروءة"، وعلى المنطقة التي يلبسها وقت الصلاةِ على الميت: "مَن نظرَ لنفسِهِ فازَ، وشَفاعَتُهُ عندَ رَبِّهِ أعمالُه الصالحة".
8- وانتهَت شريعَتُهُ وهي المِلَّةُ الحَنيفيَّةُ وتُعرفُ أيضًا بدِينِ القَيِّمَةِ إلى مَشارِقِ الأرض ومَغارِبِها، وشمالِها وجنوبِها، وطَبَّقَ الأرضَ بأَسرِها حتى لم يَبقَ على وَجهِ الأرضِ آدَمِيٌّ إلاّ وهو يَدِينُ بها[99]. وكانت قِبلَتُهُ إلى حَقيقةِ الجَنُوبِ على خَطِّ نِصفِ النَّهار[100]".

رَغمَ أنَّ بَعضَ المَقاطِعِ مِن هذه الرِّوايَةِ لا يرتبطُ عضويًا بغيرِه، وربما كانت منفصلة في الأساسِ، كما في السادسِ الذي يَصِفُ هرمسَ جَسَدِيًّا، إلاّ أنَّ تقسيمَ المقاطعِ الأخرى ليس على هذا القَدر ذاتِهِ من الوُضوحِ. وقد قسمناها فقط لتيسيرِ المناقشة.

المقدمةُ (1) تسرِدُ ببساطةٍ أسماءَ هرمس في اللغاتِ المختلفة. هرميس. (إرميس) تعكس النُّطقَ اليونانيَّ في العصر القديم المتأخِّرِ وما بعدَه، ويعتقِدُ مصدَرُ (المبشر) أنَّ هذه هي الصيغةُ اليونانيةُ الأصلية، وأنَّ النُّطقَ بالهاء Spiritus Asper بدلاً من الهمزة في (هرميس) هو تطوُّرٌ متأخِّر. و(هرميس) كذلك هو الهجاءُ الطبيعيُّ للاسم في السريانية. ومِن اللافِتِ أنَّ مؤلِّفَ هذا المصدَرِ قد سَمِعَ باللَّقَبِ اليونانيِّ Trismegistos. أمّا النَّسَبُ التوراتيُّ لأخنوخَ فيمثِّلُ معلوماتٍ بسيطةً يسهلُ الحُصولُ عليها. المَقاطع الثلاثةُ التاليةُ (2،3،4) تقدِّمُ مادَّةً جديدةً أكثرَ إثارة. وُصِفَ هرمسُ هنا بأنَّه مصريٌّ كان قبلَ الطُّوفانِ قد أَسَّسَ دِينًا قُدِّمَ في أوصافٍ تُشبِهُ كثيرًا تلك المُستَخدَمَةَ في وصفِ ديانة حَرّانَ في روايةِ الكِندِيِّ التي سَرَدَها السَّرخَسِيُّ (في البند 3.4.3 من الفصل الثالث). ورغم أنَّ أجاثوديمون هو أُوراني الثاني وهرمس هو الثالث، فإنَّ الفصلَ السابقَ من (مُختار الحِكَم) قد قَرَّرَ بالفعلِ أنَّ (شيث) هو أُوراني الأوَّل. وتَظهَرُ أولُ إشارةٍ معروفةٍ إلى

99- نصطدِمُ هنا مُجَدَّدًا بفكرةِ أنَّ ديانةَ هرمس كانت الديانة العالَميَّةَ الأولى. انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب عن الصابئة.

100- المبشرُ في مختار الحِكَم Al-Mubaššir, Muxtār, 7.8–10.19.

أوراني في وصفِ السرخسيِّ لديانةِ الحَرَّانِيَّة، حيثُ يقولُ "إنَّ مشهُورِيهم وأعلَمَهم" كان يُقالُ لهم "أُراني"، وهم أجاثوديمون و(هرميس) هنا أيضا[101]. ولم يتمكن أحدٌ إلى الآنَ من تفسيرِ هذا الاسمِ (أُراني/ أُوراني)، ولا كيف أصبح شيثُ وأجاثوديمون وهرمس هم أُراني الأول والثاني والثالث، وذلك رَغمَ وَفرَةِ التخميناتِ العشوائيّة[102]. لكنَّ الارتباطَ بحَرَّانَ مِن خلالِ وصفِ السرخسيِّ لصابئةِ حَرَّانَ لا تُخطِئُهُ العَينُ في هذا المَقطَعِ، حيثُ إنَّ (أُوراني) لم يُذكَرْ في أيِّ سياقٍ آخَر.

في المَقطَعِ الرَّابعِ الذي يَشرَحُ بالتَّفصِيلِ شَرائعَ هِرمِسَ، يُوجَدُ ضَميرُ الغائبين (هُم) عائدًا على أولئك الذين عَلَّمَهم هرمس. ربما نفهمُ مِن هذا الضميرِ أنه عائدٌ على أهلِ زمانِه، لكن عند نقطةٍ معيَّنَةٍ يُخبِرُنا المقطعُ بالأشياءِ التي "يُقَرِّبُونَها"، واستخدامُ الفعلِ

101- (Rosenthal 1943: 42; Fihrist 383.12–13 (ed. Flügel 318.20

102- Chwolsohn 1856: 1.800–801 بعد مراجعة الهجاءات العديدةِ المغلوطة في العربية لهذا الاسم، اعتبَره (خفولزون) يمثِّلُ أورفيوس. واقترحَ عددٌ من الباحثين بدءًا بـ de Goeje (cf. de Boer 1912, Scott 4.249n3) هجاءً أصليًّا باليونانيةِ Ouranios (وتابعهم على ذلك ألمان Ullmann 1972: 374)، لكنَّ (سكوت) ساءلَ هذا الاقتراحَ عن حَقٍّ: مَن عساهُ أن يكونَ هذا الأورانيوس؟ بيدَ أنّه بعد ذلك لسوء الحظِّ اقترحَ بدلاً من ذلك أن يكون الاسمُ قد اقترحَه الحرَّانِيَّةُ عَلَمًا على جَدِّهم الافتراضيِّ (وأفترضُ شيئًا كـ(حَرّاني)، وهذا الاقتراحُ يجبُ أن يُنبَذَ على أسسٍ صوتية). أمّا جوليفيه ومونو Jolivet and Monnot في ملاحظاتهما على ترجمتِهما الفرنسية للشهرستانيّ يتابِعان اقتراحَ (تارديو) الغريبَ أنَّ هذا الاسمَ يُمكنُ أن يُقرَأَ اختصارًا لاسمِ (أرنبِسخِنيس Arnebeskhenis) وهو اسمٌ لحورس المصري ذُكِرَ مرَّةً في SH 26.8 (Jolivet and Monnot 1986: 2.170n17). ولن أُضيفَ هنا تخميني الخاصَّ بشأنِ هذا الاسم. وقد ذَكَرَ ابنُ حزمٍ القرطُبِيُّ (ت. 1064م) معلوماتٍ مشابهةً عن أنبياء الصابئةِ القُدماءِ (Scott 4.257) متزامنًا مع المبشِّر. ويظهر الاسمُ كذلك في (التنبيه) للمسعودي Tanbīh, 161.17 مع إشاراتٍ إلى أُوراني الأول والثاني، وفي الباب الثاني والخمسين (في ذِكر الكهانة) من (مروج الذهب) (ed. Pellat §1234 = 2.308.15–309.2; trans. 2.465 = bāb 52 fī Dikr al-kihāna, etc). ويُصلِحُ (پلت Pellet) الاسمَ إلى أورفيوس. وكذا عند الشهرزوري aš-Šahrazu- rī, 136.2 بهجاءٍ مختلفٍ (أُوريا). أما الصفحة التالفة 1a من المخطوط المنسوخ عام 1360م Chester Beatty Arabic MS 5153 الذي يُقَدِّمُ كتابَ (زَجر النفس) الهرمسيَّ بعنوان (مُصحَف جوثاديمون The Codex of Agathodaemon) فتُقَدِّمُ تفسيرًا آخَرَ للاسم. مستغِلَّةً معلوماتٍ مُستقاةً من المقطع الثاني من رواية المبشِّر التي أوردناها ورَقَّمناها هنا، تقولُ الصفحةُ المذكورةُ إنَّ شيثًا وأجاثوديمون وهرمس هم أوراني الأول والثاني والثالث، لكنها تُضيفُ (1a6) أنَّ معنى (أُوراني) هو (نوراني)، ومن الواضحِ أنَّ هذا التفسيرَ مبنيٌّ على الكلمة العبرية (أُور) بمعنى (نُور).

المُضارِعِ هنا قد يُوحي بفعلٍ مستمرٍّ إلى زمنِ الكاتب. ولأنَّ القرابينَ وقواعِدَ الطهارة وأوقاتَ القرابينِ المُنَظَّمَةَ فَلَكِيًّا التي وصفَها لهم هرمسُ هنا تُشبِهُ إلى حدٍّ ما تلك الخاصَّةَ بالحَرَّانِيَّةِ كما وصفَهم السرخسيُّ على عُهدَةِ الكِندِيِّ، يُمكِنُنا أن نستَنتِجَ أنَّ ضمير الغائبين هنا عائدٌ على صابئةِ حَرَّان. وحينَ اقتُطِفَت هذه الروايةُ مِن مَصدَرِها، حُذِفَت الإشارةُ المباشِرَةُ إلى الحَرَّانِيَّةِ، لكن بَقِيَت آثارٌ لفظيَّةٌ من السِّياقِ الأصليِّ. كذلك فإنَّ ذِكر الرُّها، وهي مدينةٌ سوريَّةٌ قريبةٌ جِدًّا من حَرَّانَ- باعتبارِها إحدى المُدُنِ التي أَسَّسَها هرمس – رُبَّما يُشيرُ إلى منشأ النَّصِّ في وصفٍ للحَرَّانِيَّة.

قِيلَ هُنا إنَّ هرمس رُفِعَ إلى السماءِ بعد اثنين وثمانين عامًا من الحياة. واقتُبِسَت الآية القرآنيةُ التي تؤكِّدُ رفعَه السماويَّ. بَيدَ أنَّ هذا الرَّفعَ كان في نهايةِ حياتِهِ حَسَبَ رواية (المُبَشِّر). ولم يَقُل المُبَشِّرُ إنَ هرمس عادَ إلى الأرضِ ليُعَلِّمَ الناسَ كما تقولُ الروايات الأخرى التي فَحَصناها في القِسمِ السابقِ. إضافةً إلى ذلك، يتناقَضُ عُمرُ هرمس هنا - المحصورُ باثنين وثمانين عامًا – مع أخنوخ التَّوراتيِّ الذي عُمِّرَ ثلاثمائةً وخمسةً وستين عاما. ويَشي هذا الاختلافُ بمنشَأٍ للروايةِ عن هرمس المصريِّ هذا يصعُبُ إخضاعه لمحاولاتِ التوفيقِ بين هرمس وأخنوخ التوراتي، رغمَ أنَّ المَقطَعَ يعتَرِفُ في بدايتِه بأن هرمس هو أخنوخ. كما يفتقِرُ المَقطَعُ إلى أيَّةِ إشارَةٍ إلى عِلمٍ أتى به هرمسُ مِن السماء وهي التيمةُ التي وَجَدَت طريقَها إلى الذُّيُوعِ في العِقدِ التاسعِ مِن القَرنِ العاشِر. كل هذا يُوحي بتاريخٍ أقدَمَ لتأليفِ مَصدَرِ هذه المَقاطِع.

أوضحَ الفصلُ السابقُ أنَّ هرمس الثالثَ الذي تحدَّثَ عنه أبو معشرٍ مُستعارٌ من الكِندِيِّ. قالَ إنَّ هرمس الثالثَ كان مصريًا، وقد طَوَّفَ بمُختَلِفِ البلادِ وعَرَفَ أُسس المُدُنِ وطبائعَها وطبائعَ أهلها. أمّا هنا في رواية المبشِّر: " وخرج هرميس من مصر ودار الأرض كُلَّها وعاد إلى مصر... وبنى لهم مائةَ مدينةٍ وثمانيَ مُدُنٍ". فالصياغةُ مختلفةٌ لكن المعنى أقربُ مِن أن يكون محضَ مُصادفة. وقد اقترَحتُ بشكلٍ مبدئيٍّ أنَّ الكِندِيَّ قد أخذَ فِكرَتَه عن هرمس من تُراثٍ حَرّانِيّ. كذلك يبدو سِياقُ وصفِ المبشِّرِ لهرمس حرّانيًا. وفي ضوء توازياتِ المُحتَوَى والسياق، أفترِضُ أنَّ الكِندِيَّ والمبشِّرَ قد استَقَيا روايتَيهما من مَصدَرٍ مُشتَرَك. ربما كان هذا المصدَرُ تراثًا حرّانيًّا أقدَمَ، وربما كان هناك عملٌ تأريخي معروفٌ لمصدرِهما المشتَرَك. بَيدَ أنَّ اختلافاتٍ كبيرةً تبقَى بين روايتَيهما. فهرمس سليل

على الطُّوفانِ بصَريحِ العِبارَةِ لدى المبشِّر، لاحِقٌ على الطُّوفانِ بصريحِ عِبارَةِ الكِنديِّ[103].
وهرمس لدى المبشِّرِ يؤسِّسُ ديانةً عالَميَّةً بُدائيَّةً مُوحَىً بها، بينما هو لدى الكِنديِّ محضُ عالِمٍ مازالت كُتُبُهُ معروفة.

أمّا الوصفُ الجسديُّ لهرمس في الفقرة 6 فيُعَدُّ جزءًا من النَّهجِ العامِّ للمبشِّر. فهو يضُمُّ أوصافًا جسديَّةً مشابهةً لفلاسفةٍ آخرين في اماكنَ متفرِّقةٍ من كِتابِهِ الذي كان في الأصلِ مُزوَّدًا برُسومٍ إيضاحِيَّة[104]. لسوءِ حظِّنا لم يَصِل إلينا رَسمُ هرمس، لكن من المعقولِ أن نفترِضَ أنَّه يتَّصِلُ بالأوصافِ الجسديَّةِ التي وَصَلَتنا. أمّا الفقرةُ 7 التي تتناوَلُ النُّقوشَ على أختامِ هرمس ومناطِقِهِ (عُرَى أحزمَتِه) فمن الواضحِ أنها تمُتُّ بصِلَةٍ وثيقةٍ إلى تراثٍ سابقٍ على الإسلام، فلدينا سِجِلّاتٌ للشِّعاراتِ المنقوشةِ على أختامِ المشهورين في نُصوصٍ عربيةٍ ذاتِ أصلٍ فارسي[105]. ومن المؤكَّدِ أنَّ هذا الجزءَ مُقتَطَفٌ مِن مجموعةٍ أكبَرَ من الأقوالِ الحكيمةِ وأنه قد كُيِّفَ بحيثُ يُناسِبُ الغَرَضَ الحاليَّ وهو وصفُ هرمس. وسنعودُ لمناقشةِ مثل هذه التكييفاتِ في الجزء 3.5 من هذا الفصل.

103- إن شئنا الدِّقَّة، لا تَرِدُ عِبارَةُ أنَّ هرمس كان بعد الطُّوفانِ في كلماتِ الكِنديِّ كما حكاها ابنُ نُباتَة، ولا نعثُرُ عليها إلاّ في نُسخَةِ ابنِ جُلجُل.

104- أحد مخطوطات المبشِّر العربية (في سراي طوپقاپي أحمد الثالث بإسطنبول برقم 3206، منسوخًا في القرن الثالث عشر) مُرفَقٌ بأوصافِ الفلاسفة، ولسوء الحظِّ فقِدَ من بينِها رسمُ هرمس، ومن الواضح أنَّ هذا الفقدَ «نتيجةُ الأنشطةِ المؤذيةِ لأحد مُحِبِّي الفنِّ وقد مزَّقَ الصفحة المحتوية على رسم هرمس من الكتاب» (Rosenthal 1975b: 213; also Rosenthal 1961: 142). وثَمَّ مخطوطٌ آخَرُ للنَّصِّ نفسِهِ (Chester Beatty Arabic 3027, copied 1221 ce) يحتوي مساحاتٍ بيضاءَ كان يُفتَرَضُ أن تُضافَ إليها الرُّسومُ لكنَّها لم تُضَف أبدا. والمساحةُ المخصصةُ لرَسم هرمس تشتملُ على هذه العبارة «صورةُ إدريسَ عليه السلامُ بينما يتحدثُ إلى المَلِكِ آمون ويَعِظُهُ». ويقترِحُ روزنتال (1975b: 213) أنَّ الرُّسومُ المُعتَزَمَةَ لهذه المخطوطاتِ المبكِّرَةِ مبنيَّةٌ على نُسَخٍ من رُسومٍ أصليَّةٍ مصنوعةٍ لأمر المبشِّرِ نفسِه.

105- في كتابِ (آدابِ الفلاسِفَةِ)، وهو موسوعةُ (الأنصاريِّ) الحِكمِيَّةُ، تُذكَرُ نفسُ النقوشِ على أختام هرمس في ثَبَتٍ بالأقوالِ المنقوشةِ على أختامِ عديدٍ من الفلاسفة القُدماء (al-Ansā rī 48.6). ومنشأ الثَّبَتَين والعلاقةُ بينهما - نعني ثَبَتَ المبشِّر لنقوش أختام ومناطق هرمس وثَبَتَ الأنصاريِّ لنقوشِ أختام الفلاسفة المختلفين - لم يَتَّضِحا إلى الآن. وعلى أيةِ حالٍ، فإنَّ موتيفةَ الأقوالِ الحكيمةِ المنقوشةِ على أختامِ المُلوكِ لها شَواهِدُ كثيرةٌ في التُّراثِ الفارسيِّ، لكن ليس في اليوناني (Shaked 1986: 85–87; Zakeri 2004: 180).

الفقرةُ الثامنةُ وهي الأخيرةُ تَصِفُ الديانةَ التي أَسَّسَها هرمس بأنها المِلَّةُ الحَنيفيَّة[106]. ورغمَ أنَّ هذه الكلمةَ تعني هنا أساسًا (الوثنيَّة)، إلاّ أنَّ الاصطلاحَ كان يَعني أشياءَ مختلِفةً بالنسبةِ لجماعاتٍ مختلفةٍ في أوقاتٍ مختلفةٍ كذلك. وكما أوضَحَ (دي بلوا A. de Blois) بتحليلِهِ القاطِع، تطوَّرَت الكلمةُ الآراميَّةُ (حَنپا) ومُعادِلَتُها العربيةُ (حَنيف) تطوُّرًا معقَّدًا مع الجماعاتِ الدينيةِ المختلفة[107]. ولتفسيرِ ما كانت تُشيرُ إليه هذه الكلمةُ في زمنِ المبشِّرِ أو قُرّائهِ اللاحِقين، يَجدُرُ بنا أن نُلَخِّصَ حُجَّةَ (دي بلوا) بإيجاز[108]. في زمنِ الترجمةِ الآراميةِ السريانيةِ للكِتابِ المقدَّسِ في القَرنِ الثاني الميلاديِّ، تطوَّرَت الكلمةُ الآراميةُ (حَنپا) التي تَعني أساسًا شيئًا أقربَ إلى (مُخادِع) بِحَيثُ أصبحَت تُشيرُ بشَيءٍ مِنَ الازدِراءِ إلى (الأُمَميِّ) أو (غيرِ اليَهوديِّ). وظَلَّ متحدِّثُو الآراميةِ المسيحيُّونَ يستخدمونَ الكلمةَ للإشارةِ إلى الوثنيين، وأصبحَ الاسمُ القوميُّ اليونانيُّ (هليني Hellene) مُرادِفًا لكلمةِ (حَنپا). وبين المسيحيين اللاحِقين الذين تحدَّثُوا العربيةَ، احتَفَظَ المُعادِلُ العربيُّ (حنيف) بنَفسِ المَعنى السَّلبيِّ، ليُشيرَ إلى الوَثَنِيِّين أو غيرِ المَسيحيِّين. وفي أثناءِ ذلك تمَّ تأويلٌ آخَرُ للاصطِلاح: فقد وَصَفَت الأساطيرُ إبراهيمَ - جَدَّ كُلٍّ مِنَ اليَهُودِ والعَرَبِ- بأنَّه أُمَميٌّ (حَنيفٌ بالعربيةِ)، أو بأنَّه مُخَلِّصُ الحُنَفاءِ أو حِرزُ الأُمَّيِّين. وهذه التيمةُ الأخيرةُ فَصَّلَها بولس في رسالاتِه إلى أهلِ غلاطيةَ وإلى الرُّوم. فإبراهيمُ في هذه الرسائلِ ليس مُتعدِّدَ الآلِهَةِ، لكنَّه ليس يهودِيًّا كذلك. وقد اعتُقِدَ آنَذاكَ أنَّ العربَ أحفادُ إبراهيمَ مِن هاجَرَ رَغمَ كَونِهم وثنيين. ويَعكِسُ القرآنُ هذا التُّراثَ بشَأنِ إبراهيمَ حين يَصِفُهُ بكلمة (حَنيف). وربما عَنَت هذه الكَلِمَةُ (أُمَميًّا) فقط، أو على الأقلِّ شَخصًا لا تُقَيِّدُهُ الشريعةُ اليهوديةُ، بَيدَ أنَّهُ بتَطَوُّرِ معاني الاصطلاحاتِ التي عَرَّفَ بها المُسلمون الأوائلُ أنفُسَهم كأعضاءِ جماعةٍ عَقَدِيَّةٍ مُنفَصِلَةٍ، اتَّخَذَت الكلمةُ التي تَصِفُ دِينَ إبراهيمَ هذه مَعنًى جديدًا أكثرَ إيجابيَّةً، مَبنيًّا على الاستخدامِ القُرآنيِّ لها. وفي هذا السِّياقِ الجديدِ أصبحَت ديانةُ إبراهيمَ الحَنيفيَّةُ -وهو سَلَفُ النبيِّ مُحمَّدٍ- تُعتبَرُ بدورِها هِيَ السَّلَفَ القديمَ

106- يُسَمَّى الحَرَّانِيَّةُ الحَنيفيَّةَ كذلك في رسالةِ السرخسي: Fihrist 383.12 (ed. Flügel 318.19).

107- الكلمتان الآرامية والعربية مُشتَقَّتان مِن نفسِ الجِذر، لكنهما ليستا مترادِفَتين بالمعنى الصارم للترادُف. للمزيد عن العلاقة المستعصِيَة على الحسم بين الكلمتين، انظر أفضلَ تحليلٍ مُتاح: de Blois 2002: 23.

108- de Blois 2002: 16-25

التوحيديّ للإسلام. إضافةً إلى ذلك، فلأنَّ إبراهيمَ يُوصَفُ في القُرآنِ بكَونِهِ "حَنيفًا مُسلِمًا" فهِمَ بعضُ المُفَسِّرين كلمةَ (حَنيفٍ) بعدَ وفاةِ النَّبيِّ على أنها مُرادِفَةٌ لكلمةِ (مُسلِم)[109].

وقد أدَّت التواريخُ المُختَلِفَةُ لِلكَلِمَةِ في الجماعاتِ المختلفةِ إلى نتيجتَين: استغلَّ المسيحيُّون الكَلِمَةَ بطريقةٍ سلبيةٍ لِوَصفِ كُلٍّ مِنَ المُسلِمين والوثنيين، بينما أصَرَّ المسلمون على استغلالِها إيجابيًّا لوَصفِ دِينِ نبيِّهم ومَن سَبَقَه من الأنبياء، وُصولاً إلى جَعلِها مُرادِفَةً لكلمةِ (مُسلِم). وهُنا أُحِيلُ الراغِبينَ في المناقَشَةِ الكاملةِ لهذه النقطةِ إلى دِراسَةِ (دي بلُوَا).

لِذا فإنَّ وَصفَ ديانةِ هرمس بالحنيفيَّةِ في الفِقرَةِ الثامنةِ مِن رِوايةِ المُبَشِّرِ هو وصفٌ مُريبٌ تماما. فحيثُ إنَّ الدِّينَ الذي يُزعَمُ أنَّ هِرمِسَ قد أَسَّسَهُ هو الوثنيَّةُ، إذًا فلا شَكَّ أنَّ (حنيفًا) هنا تَعني (وثنيًّا) كالآراميَّةِ (حَنپا). فالوصفُ سلبيٌّ بالنِّسبَةِ لِشَخصٍ مسيحيٍّ، لكنَّه يَحمِلُ دَلالاتٍ إيجابيةً بالنسبةِ لكلٍّ من وثنِيِّي حَرَّانَ والمُسلِمين. وهكذا في مَقطَعٍ سريانيٍّ شهيرٍ مَنسُوبٍ إلى ثابت بن قُرَّةَ، يُمتَدَحُ دِينُ الحنيفيةِ (حَنپا) وهو (الحَنپوتة Hanputa)/ الوثنيةُ ويُدافَعُ عنه ضِدَّ المسيحية[110]. ومِنَ المُؤكَّدِ أنَّه كان أمرًا مُرضِيًا تمامًا لوثنيِّي حَرَّانَ كـ(ثابتٍ) أنَّ الكلمةَ العربيةَ (حَنيفًا) كانت قد اكتَسَبَت بحُلُولِ القرنِ التاسعِ مِثلَ تلك الدِّلالاتِ الإيجابِيَّةِ في عَرَبِيَّةِ حُكَّامِهِم المُسلِمين، حيثُ أصبَحَ معقولاً ألاّ يَقصُرُوا دَعواهم على أنهم الصابئةُ المذكورون في القرآنِ باعتبارِهم طائفةً مشروعةً، وإنما أن يَتَجَاوَزُوا ذلك إلى ادِّعاءِ أنَّهم يَتبَعُونَ الدِّيانةَ الحنيفيَّةَ كإبراهيمَ الذي يَقُولُ عنه سِفرُ التَّكوينِ (الإصحاح 11: الآية 31) إنَّه سَكَنَ حَرَّانَ بالفعل[111]. هكذا كان مَصدَرُ روايةِ (المبشِّر) يستغِلُّ التقييمَ الإيجابيَّ لكلمةِ (حَنيفٍ) بَينَ المُسلِمين لِرَفعِ مكانةِ الديانةِ الحَرَّانِيَّةِ (الوثنيةِ) وتعاليمِ هرمسَ في عُيونِ المُسلِمين[112]. والإشارةُ المباشِرةُ التي يتضمَّنُها هذا الاستنتاجُ مُضافًا إلى

109- للمزيد عن مشكلة تطوُّر مصطلَح (مُسلِم)، انظر: Donner 2002–2003 وكذلك Hoyland 1997: 545–550 حيثُ يُهَذِّبُ (هويلاند) في بحثِهِ رأيَ (دُنر) عن الهُوِيَّةِ العَقَديَّةِ المُفتَقِرَةِ تمامًا إلى الوضوح. يُورِدُ (هويلاند) Hoyland 1997: 414n88 شهاداتٍ مبكرةً غيرَ إسلاميةٍ عن كلمة (مُسلِم).

110- ابن العبري في التاريخ السرياني Bar <Ebrāyā, Syriac chronicle, trans. Budge 153, Bodleian MS Hunt. 52 facsimile 55r.b39–56v.a19.

111- كذلك يُثبِتُ (تارديو Tardieu 1986: 8–9) هذه الملاحظة.

112- يُورِدُ (ليفي-روبان Levy-Rubin 2003: 214–222) أمثِلَةً للتشوُّشِ بخصوص مصطلَح (حنيف) في العربيةِ في القُرُونِ العاشِرِ والحادي عشَرَ والثاني عشَرَ، وللمؤلِّفين الذين يؤكِّدُونَ أو يُنكِرُونَ أنَّ صابئةَ حَرَّانَ يُمكِنُ تَسمِيَتُهم

الشَّواهِدِ السَّالِفَةِ هِيَ أنَّ مَصدَرَ هذا المَقطَعِ مُؤَلَّفٌ مِن صابئةِ حَرَّان.

تَدُسُّ نهايةُ هذه الفِقرَةِ ديانةَ هرمسَ دَسًّا في التاريخِ المُتَخَيَّلِ لسَلَفِ الدِّينِ الإسلامِيِّ مستغلَّةً إشارةً قرآنيةً واضحة. يُوصَفُ دِينُ هرمس ومِلَّتُه الحنيفيَّةُ بـ(دِينِ القَيِّمَة) والاصطلاحُ مأخوذٌ من سورة البَيِّنَة (الآيات 5-2) حيثُ تَصِفُ الدِّينَ الذي أَتَى به "رسولٌ من اللهِ يَتلو صُحُفًا مُطَهَّرَةً. فيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ. وما تَفَرَّقَ الَّذينَ أُوتُوا الكِتابَ إلاّ مِن بَعدِ ما جاءَتهُمُ البَيِّنَةُ. وَمَا أُمِرُوا إلاّ لِيَعبُدُوا اللهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤتُوا الزَّكاةَ وذلك دِينُ القَيِّمَةِ." والحَقُّ أنَّ التأويلَ المضبوطَ لعِباراتِ هذه الآياتِ مفتوحٌ تمامًا للمناقَشَةِ ككثيرٍ من عِباراتِ القُرآن. لكنَّ مَصدَرَ رِوايةِ (المُبَشِّرِ) لم يَكُنْ لِيستطيعَ سبيلاً أوضَحَ مِن هذه لِرَبطِ دِيانةِ هرمسَ بالحُنَفاءِ المَذكُورِينَ في القرآن. والإشارةُ الضِّمنِيَّةُ هنا أنَّ هذه السُّورَةَ القُرآنِيَّةَ القَصِيرَةَ تُشيرُ في الحقيقةِ إلى الوَحيِ القديمِ الذي تَلَقَّاهُ هرمس. تُخبِرُنا بَقِيَّةُ آياتِ السُّورَةِ كيفَ أنَّ الكَفَرَةَ والمُشرِكِينَ سيذهَبُونَ إلى نارِ جَهَنَّمَ، بينما سيَنجُو الذين آمَنُوا. ولو أننا تَتَبَّعنا ما تتضَمَّنُهُ الإشارةُ إلى الديانةِ القويمةِ- تلك الوارِدَةَ في وَصفِ المبشِّرِ لتعاليمِ هرمسَ - إلى نتائجِها، وذلك بقراءتِها في سياقِها الكامِلِ، لَتَبَيَّنَّا الحُنَفاءَ الحقيقيين المُوَحِّدِينَ مُمَيَّزِينَ بوُضوحٍ تامٍّ عن المُشرِكِين الحقيقيِّين، فالفريقُ الأوَّلُ ناجٍ والثاني الذي ضَلَّ عن رسالةِ هرمس مَصِيرُهُ إلى النَّار.

وبالمُقارَنَةِ بِسِيَرِ هرمسَ التي أورَدَها أبو معشَرٍ، نتَبَيَّنُ أنَّ تناوُلَ هرمس هُنا أكثر اهتمامًا بتعاليمِه الدِّينية. هذا فضلاً عن أنَّ (هرمسَ) هنا ليس عَلَمًا على ثلاثةِ أشخاصٍ بل هو شخصٌ واحدٌ قديمٌ (رغم وجود ثلاثةِ أُوراني على الأقلّ). ومن الواضحِ أنَّ مصدرَ هذا المَقطَعِ كان مهتمًّا أساسًا بدَورِ هرمس كمُشَرِّعٍ للديانةِ القديمة. وهذا بدَورِهِ يُشيرُ هو الآخَرُ إلى خَلفِيَّةٍ حَرَّانِيَّةٍ، حيثُ مَثَّلَ صابئةُ حَرَّانَ الجماعةَ الوحيدةَ المعروفةَ باعتبارِها هرمس نَبِيًّا لها، يتبَعُ أفرادُها ديانتَه. وأقوالُ هرمس الحكيمةُ التي سَرَدَها (المُبَشِّرُ) بعد هذه السِّيرةِ مُباشَرَةً -وهي التي سنُفرِدُها بالتناوُلِ في الجزء القادمِ من هذا الفصل 3.5 - مَصُوغَةٌ إلى درجَةٍ كبيرةٍ في شَكلِ وَصَايا دِينِيَّةٍ وخُلُقِيَّةٍ، تُظهِرُ الطبيعةَ النبويَّةَ لهرمس. ورغمَ بقاءِ المصدَرِ الحقيقيِّ لهذه المَقاطِعِ مَجهُولاً، إلاّ أنَّهُ يبدُو أنَّ

(حُنفاءَ) عن حَقّ. وكما لاحَظنا آنِفًا، أُشِيرَ إلى الديانة الحرّانيّة بالحنيفيّة مبكّرًا، منذُ السرخسيِّ على الأقلّ (Fihrist 383.12; ed. Flügel 318.19) في نهاياتِ القرن التاسع.

خلفيَّةً حَرَّانِيَّةً تَكمُنُ وراءَ مُعظَمِ مُحتَواها. وسيُقَدِّمُ تحليلُنا الذي سَنَسُوقُهُ في الجُزءِ 3.5 لهذا الافتراضِ مَزيدًا مِن الدَّعم.

وكما أَسلَفتُ القولَ، يبدو أنَّ تناوُلَ النبيِّ (شيث)/ أوراني الأوَّل، وتناوُلَ هرمس/ أوراني الثالثِ الذي يجيءُ تاليًا لشيثٍ مباشَرَةً في كتابِ المبشِّرِ، يبدو أنهما مأخوذان مِن نَفسِ المَصدَر. وإنَّ نَظرَةً إلى حِكَمِ (شيث) لَتَدعَمُ الاستنتاجَ الّذي مَفادُهُ أنَّ هذا المَصدَرَ كان صابئيًّا حَرَّانِيًا. وهي تبدأُ بقائمةِ الفضائلِ السِّتَّ عَشرَةَ التي يَجِبُ أن تتوفَّرَ "في المؤمنِ الحَنيفي". ومُعظَمُ هذه الفضائلِ مُعتادٌ: على المرءِ أن يَفعَلَ الخَيرَ، وأن يَحمِيَ الفقيرَ، وأن يَقُولَ الصِّدقَ، إلى آخِرِه. لكنَّ الفضيلةَ الرابعةَ عشرةَ هي "الضَّحايا والقَرابِينُ شُكرًا للهِ تعالَى على ما أولَى خَلقَهُ مِن النِّعَم"[113]. فكُلٌّ مِن شيثٍ وهرمسَ يُعَلِّمُ الدِّينَ الحنيفيَّ الذي يَنطَوِي على ضَحايا حَيَوَانِيَّةٍ وقَرابِينَ لله. ولا يَبدُو مُحتَمَلاً أنَّ مُسلِمًا أو مسيحيًّا أو يهودِيًّا يُمكِنُ أن يَكُونَ حريصًا على التَّرويجِ لشيثٍ وهرمسَ باعتبارِهما مُعَلِّمَين لِمِثلِ هذه الطُّقوس.

كانت روايةُ المبشِّرِ عن هرمسَ هي البَدِيلَ الوحيدَ الناجِحَ لروايةِ أبي معشر. لقد وَصَفَت هرمسَ واحدًا فقط لا ثلاثةً، وأكَّدَت بشكلٍ أقوى على دَورِ هرمسَ كمُؤَسِّسٍ لديانةٍ بُدائيَّة. وإلى جانبِ ذُيُوعِهِ في العربيةِ، تُرجِمَ مُصَنَّفُ (المُبَشِّرِ) كاملاً إلى لُغاتِ غربِ أوربّا. وتشهدُ نُسَخُهُ العديدةُ باللُّغاتِ المَحَلِّيَّةِ الأوربيةِ على شعبيَّتِه. وقد استَعرَضَ (فرانتس روزنتال) في إيجازٍ هذه التَّرجَماتِ، وكلُّها يَفتَقِدُ نِسبَةَ تصنيفِهِ إلى المُبَشِّرِ حيثُ نُقِلَ مُغفَلاً مِن اسمِ المؤلِّف[114]. وثَمَّ نُسخَةٌ مِنَ النَّصِّ مُختَصَرَةٌ إلى حَدٍّ ما، انتشَرَت في تَرجَمَةٍ لاتينيةٍ لِلنُّسخَةِ الإسبانيةِ، وقد أُنجِزَت قُربَ نِهايةِ القرنِ الثالثَ عَشَرَ بعُنوان (الكتاب الفلسفي للحِكمَةِ القديمة Liber Philosophorum Moralium Antiquorum).

والجزءُ الذي يَسرِدُ السِّيرَةَ الموجَزَةَ لهرمس وأقوالَه الحكيمةَ من هذا الكِتابِ لم يُلتَفَت إليه في الثَّبَتِ الحديثِ المُفيدِ للهرمتيكا اللاتينيةِ القُروسطيَّة[115]. بَيدَ أنَّ تناوُلَ المبشِّر

113- al-Mubaššir 5.3-4

114- Rosenthal 1960-1961: 133-135 and 149-155

115- Lucentini and Perrone Compagni 2001

لهرمس مُهِمٌّ للتُّراثِ اللاتينيِّ، حيثُ يَبدُو مُحتَمَلاً أنَّه كان معروفًا - هُوَ وحِكَمَ هرمس - للباحثين الإيطاليِّين في نهاياتِ القَرنِ الخامسَ عَشَرَ مِثل (فِتشينو)، أولئك الذين أظهروا اهتمامًا خاصًّا جديدًا بالأعمال الهرمسيةِ اليونانية. وهذا الوَصفُ لتعاليمِ هرمس يقول إنه كان حكيمًا قبلَ الطوفانِ ومُعَلِّمًا لطُقُوسٍ مُقَدَّسَةٍ مُنَظَّمَةٍ مِن خِلالِ عِلمِ التنجيم ويَحكِي النَّصُّ اللاتينيُّ نُسخَةً مختَصَرَةً من سيرةِ هرمس كما يَلي: "وُلِدَ هرمس في مصر واسمُهُ هرمس باليونانيةِ، ميركوري باللاتينيةِ، وأخنوخ بالعِبريةِ، بنُ يارِد بن مَختَلايل بن كوينام بن إينوي بن سِد بن آدم. وقد كان قبل الطوفان الذي أغرق الأرض كلها وكان بعد ذلك الطوفان طوفانٌ آخَر أغرقَ مصر فقط. انسحَبَ هرمس من مصر وطاف الأرض كلها لاثنين وثمانين عامًا، مُهِيبًا بكل الناس باثنين وسبعين لسانًا أن يطيعوا الله وقد بنى مائةَ مدينةٍ وثمانيةً، وعلَّمَهم العُلوم. وكان أول من اكتشف علم النجوم، وقد أسس لكل أُمَّةٍ في كُلِّ مُناخٍ قانونًا مناسِبًا لها. أطاعَه المُلوكُ وسُكَّانُ العالَم كله وسكان جُزُر البحور. دعا الجميعَ إلى شريعة الله وإلى الصدق وإلى مخافة الدُّنيا ومراعاة العدل والحرص على النجاة في العالَم الآخَر. وقد أمَرَ بأن تكون هناك خُطَبٌ وصيامٌ في ست كل شهر، وبجهاد أعداء الدِّين، وبإخراجِ المال لأهل اللهِ لمساعدة الضُّعَفاءِ ومَن لا حيلة لهم. وقد حَرَّمَ عليهم أكلَ لحوم الخنازيرِ والحمير والجِمال وغيرها من المآكل. وحرم عليهم السُّكرَ بأي خَمر، وكَرَّسَ أعيادًا كثيرةً موقوتةً بأوقاتٍ معينة. وأمرَهم بتقريب الأضاحي، بعضُها عند دخول الشمس الدرجةَ الأولى من علامات الأبراج، وبعضُها عند أول رؤيةٍ للقمر، وعند قِرانِ الكواكب، وعند دخول الكواكب بيوتَها وأفراحَها، وفي أوج الكواكب المختلفة. وقد قدَّمُوا قَرابينَ مِن كُلِّ شيءٍ: من الزهورِ كالورد، ومن الحبوب الشَّعيرَ والحِنطَةَ، ومن الفواكِهِ العِنَبَ ومِن الأشرِبَةِ الخمر."[116]

ومن الملاحَظِ أن الترجماتِ الأوربيةَ ابتداءً مِنَ النسخةِ الإسبانيةِ التي عُمِلَت منها هذه الترجمةُ اللاتينيةُ حَذَفَت تمامًا ذلك الجزءَ عن الأنبياءِ بعد هرمس، وخصائص النبيِّ الحَقِّ، وما يتبقَّى مِن روايةِ المُبَشِّرِ بعد ذلك. وقد أُرجِع تاريخُ تأليفِ المخطوطات الإحدى عشرةَ اللاتينيةِ التي وصلَتنا إلى ما بين القرنَينِ الرابعَ عَشَرَ والخامسَ عَشَرَ، وبعد

116- Ed. Franceschini 1931-1932: 402-403

أربعةٌ في إيطاليا اليوم، مُعضِّدَةً بوُجودِها هناكَ ذلك التَّصوُّرَ الذي مَفادُهُ أنَّ النَّصّ كان مُتاحًا لِمَن حولَ (فِتشينو) في نهاياتِ القَرنِ الخامسَ عَشَر[117]. وعلى أيةِ حالٍ يُمكِنُنا أن نعتبِرَه أمرًا مُسَلَّمًا بِهِ أنَّ بعضَ قُرّاءِ الأعمال الهرمسية اليونانيةِ في ترجمتِها اللاتينيةِ الأولى التي صَدَرَت عام 1471م كانوا بالفعل على إلفٍ بقِصَّةِ هرمسَ المُقَدَّمَةِ هنا، فضلاً عن أقوالِه الحكيمةِ ووَصاياه. وتضُمُّ أقوالُ هرمس هذه في نسختَيها الإسبانيةِ واللاتينيةِ كذلك النَّصَّ القصيرَ لِعَهدِ هِرمِسَ لآمون، ذاك الذي سنتناولُه بالتحليلِ بعدَ قليلٍ، حيثُ آمون اسمُ أَحَدِ تلامِذَةِ هرمسَ، ونَجِدُهُ كذلك في العَمَلِ الأَشهَرِ (أسكليبيوس Asclepius)[118]. لِذا جازَ أن يكونَ نَصُّ المُبَشِّر -الذي رُبَّما كان منحدرًا من صابئةِ حرَّانَ أصلاً- عاملاً مهمًّا في تشكيلِ تَلَقِّي الهرمتيكا في أوربا عَصرِ النَّهضَة. ونترُكُ للمُتَخَصِّصِينَ في الحَركةِ البحثيةِ الإيطاليةِ في القَرنِ الخامسَ عَشَرَ مُهِمَّةَ تحديدِ ما إذا كانت لـ(الكتابِ الفلسفيِّ للحكمةِ القديمةِ) أَيَّةُ أهميةٍ لهذه المِنطَقَةِ وهذا العَصرِ، خاصَّةً بالنسبةِ للطباعةِ الأولى للأعمالِ الهرمسيةِ في ترجمتِها اللاتينية. وعلى أيةِ حالٍ يَجِبُ أن يُؤخَذَ النَّصُّ في نُسَخِهِ الأوربيةِ بعَينِ الاعتبارِ في دراساتِ الهرمتيكا الأوربية.

ومن المؤكَّدِ على الأقلِّ أنَّ بعضَ القُرّاءِ الإنجليزِ لِتَرجَمَةِ فتشينو للأعمالِ الهرمسيةِ (المُسَمّاةِ: پيماندِر Pimander) كانوا على وَعيٍ كذلك بِروايةِ المبشِّرِ عن هرمسَ التي ظَهَرَت في تَرجَمَةِ كاكستون Caxton's الإنجليزيةِ عام 1477. نرى هذا مِن (رسالةٍ في الفلسفة الأخلاقية Treatise in Morall Phylosophie) لويليام بولدوين William Baldwin (طُبِعَ أولاً عام 1547م ثُمَّ زادَه وأعادَ ترتيبَه توماس پالفريمان Thomas Palfreyman حواليَ عام 1635م)، حيثُ تَقتَبِسُ هذه الرسالةُ تقريبًا رُبعَ أقوالِ هرمسَ مِن تَرجَمةِ (كاكستون)، جنبًا إلى جَنبِ مادَّةٍ مِن مقدِّمةِ (فِتشينو) لـ(پيماندر) (الذي طُبِعَ أَوَّلاً عام 1491م)، دُونَ تمييزٍ واضحٍ بين المعلومات المُستَقاةِ مِن هذَين المَصدَرَين بشأنِ هرمس[119]. وقد أَورَدَ (بولدوين) تقريرَين عن سِيَرةِ هرمس، أحدُهما

117- Franceschini 1931-1932: 395-396

118- هرمس بخاطِبُ آمون كذلك في قطعٍ عديدةٍ من الهرمتيكا المفقودةِ التي تَظهَرُ في Stobaean Anthology ((SA 12-17).

119- Gill 1984

من (فتشينو) الذي أَخَذَهُ من أوغسطين، والثاني يَنتَهي إلى المُبَشِّر. وقد أَثارَ التَّناقُضُ بين الرِّوايَتَين تَعليقَ (بولدوين):

"لم يَكُن هرمس - المُسَمَّى كذلك ميركوريوس المُثَلَّث بالعَظَمَةِ- أكثَرَ الفلاسِفَةِ تَميُّزًا فقط، وإنما كانَ كذلكَ أَقدَمَهم. ورغمَ أنَّ بَعضَ مَن يَكتُبُونَ عنه يعتقِدُونَ أنَّهُ كانَ أُخنوخ، إلاّ أنَّ هذا الرَّأيَ (الذي لا نستطيعُ أن نَقطَعَ بِرَفضِهِ) لا يُمكِنُنا قَبُولُهُ كذلك دُونَ إثباتٍ، إذ إنَّ أخنوخَ الذي يَعتَبِرُونَه هرمسَ كان قبلَ طُوفانِ نُوحٍ الذي أَغرَقَ كلَّ الأعمالِ المكتُوبَةِ لو كانت هناك كِتابَةٌ في ذلك الزَّمَن، بينما أعمالُ هرمسَ الذي نتناوَلُه بالحديثِ الآنَ مازالَت تَظهَرُ في عِدَّةِ لُغات[120]".

3.5 حِكمَةُ هرمس العَرَبِيَّةُ:

"يُروَى أنَّ هرمِسَ صَعَدَ إلى السَّماءِ، ويُروَى باسمِهِ كَثيرٌ مِن الأَقوالِ الحَكِيمَةِ." (ابن كَمُّونة في القرن الثالث عشر، تَرجَمَه إلى الإنجليزيةِ پرلمان Perlmann 1971: 38).

كانت موسوعةُ المُبَشِّرِ واحدَةً فقط بين مجموعاتٍ كثيرةٍ مُشابِهَةٍ مِن حِكَمِ الفلاسِفَةِ المُصَنَّفَةِ استنادًا إلى أعمالٍ أقدَمَ، وكثيرٌ مِنها تَرجَماتٌ إلى العَرَبِيَّةِ مِن لُغاتٍ أُخرَى. والحَقُّ أنَّ حَقلَ موسوعاتِ الحِكَمِ السَّاعِيَةِ إلى تَزويدِ القارِئِ بتعليمٍ خُلُقِيٍّ وخِزانَةٍ للعَقلِ والحِكمَةِ ونصائحَ عمليَّةٍ للحياةِ وأحيانًا كذلكَ بوَعظٍ وتعليمٍ إعدادِيٍّ للفلسفةِ الأكثَرَ تَقدُّمًا. هذا الحَقلَ قديمٌ وتَمَتَّعَ بِشَعبِيَّةٍ كبيرة. وقد انتشَرَتِ مِثلُ هذه الموسوعاتِ الحِكمِيَّةِ على نِطاقٍ واسِعٍ باليونانيةِ والفارسيةِ المتوسِّطَةِ والآراميَّةِ والسنسكريتيَّةِ ولُغاتٍ أُخرَى قَبلَ مجيءِ الإسلامِ بِعِدَّةِ قُرُونٍ بالفِعل. كما شَكَّلَت الأقوالُ الحَكيمةُ جُزءًا من فُلكلور العَرَبِ قبلَ الإسلامِ، كَتِلكَ الحِكَمِ المَنسُوبَةِ إلى الحَكيمِ العَرَبِيِّ لُقمان[121]. والحَقُّ أنَّ الحكمةَ ظَلَّت نوعًا أدبيًا مهمًّا في العربيةِ إلى اليوم. وقد كانت هذه الحِكَمُ مُنذُ أقدَمِ العُصورِ جُزءًا من التُّراثِ الشفاهيِّ، جاهِزًا لتَكرارِه في الأوقاتِ المناسِبَةِ لذلك، كما كان يُستَخدَمُ ضِمنَ الشِّعر

120- Palfreyman ca 1635: 16r

121- تُعَدُّ دراسةُ جوتاس Gutas 1981 مقدمةً نافعةً للأدبِ الحِكَميِّ في العربية، حيثُ تتناوَلُ معنى مصطلح الحكمةِ، ومَصَادِرَهُ ونوعَه الأدبيَّ ووظيفتَه. وللمزيدِ عن لُقمان، انظر: B. Heller and M. A. Stillmann, "Luqmān," EI 2 5.811a-813b.

والأغنيةِ وفي أنواعٍ مختلفةٍ من الأدَبِ المكتوبِ، لكنَّه كذلك مَثَّلَ موضوعًا خاصًّا للموسوعاتِ الشعبيَّةِ الغزيرةِ التي بَدَأت تُكتَبُ في العربيةِ منذُ القَرن الثَّامِنِ على الأقَلِّ[122]. وكالأنواعِ الأخرى من الأدَبِ العربيِّ الكلاسيكيِّ، ازدادَ ثَراءُ الأدبِ الحِكمِيِّ بما وَرِثَته الحضارةُ العربيةُ من تُراثِ العُصورِ القديمةِ من خلالِ الترجمة.

وهرمس واحدٌ من كَثرَةٍ من الفلاسفة القدماءِ الذين تُنسَبُ إليهم أقوالٌ حكيمةٌ في مِثلِ تلك الموسوعات العربية. وفي مقالِه عن هرمس في موسوعة الإسلام Encyclopedia of Islam, 2nd Ed كَتَبَ (مارتن پِلِسْنر) إننا في حاجةٍ ماسَّةٍ إلى دراسةٍ مقارِنَةٍ للحِكَمِ العربيةِ المنسوبةِ إلى هرمس[123]. ولا رَيبَ في أنَّ مَبعثَ إحساسِه بهذه الحاجَةِ الماسَّةِ هو الاهتمامُ بالعُثورِ على الروابطِ الدقيقةِ لو ثَبَتَ وُجودُها بينَ الأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ والكلماتِ العربيةِ المنسوبةِ إلى هرمس. وقد اكتشفَ فرانتس روزنتال بالفعلِ مَقطعًا قريبًا مِن فِقرةٍ واحدةٍ في طُولِه في الموسوعةِ العربيةِ للحِكَمِ التي ألَّفَها اللُّغَويُّ ابنُ دُرَيد (ت. 933م)، مأخوذًا في الحقيقةِ وإن كان بشَكلٍ غيرِ مباشِرٍ مِن الأعمالِ الهرمسية[124]. ولو عُثِرَ على مُقتَطفاتٍ أُخرَى مُتَفرِّقةٍ مِن تَرجَمَةٍ عربيةٍ لِلأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ في هذه الموسوعاتِ, فربما يُشيرُ هذا إلى ترجمةٍ عربيةٍ للمُحاوَراتِ الهرمسيةِ اليونانية. لذا كانت الخطوةُ التاليةُ هي جَمعَ وإحصاءَ كُلِّ الحِكَمِ العربيةِ التي وَصَلَتنا مَنسوبةً إلى هرمسَ, في محاولةٍ يَتجاوَزُ هدفُها تحديدَ مَنشأِ هذه الحِكَمِ إلى التأكُّدِ مِمَّا كان لدى هرمسَ العربيِّ لِيَقُولَه. وبعدَ جمعِها جميعًا ومقارنتِها, أصبَحَ واضِحًا بدرجةٍ كبيرةٍ أيُّ الموسوعاتِ اعتَمَدَت على أيِّها في هذه المادَّة. بَيدَ أنَّ نتائجَ هذا البَحثِ جاءت مُخالِفةً في النهايةِ لما كانَ مُتَوَقَّعا. لم تكُن هناك أيةُ روابِطَ أُخرَى إلى الأعمال الهرمسيةِ اليونانية، لكنَّ اكتشافاتٍ أُخرى مُثيرةً ظَهَرت بدلاً من ذلك.

وليسَ هُنا مَقامُ تقديمِ ما يُقارِبُ مائتَي حِكمَةٍ لهرمسَ العربيِّ في نَصِّها الأصليِّ أو مُترجَمَة. فيَجِبُ أن تُقارِبَ النُسخَةُ المُحَقَّقَةُ مِن هذه الحِكَمِ كُلَّ الموسوعاتِ الحِكميَّةِ

122- يُحكَى أنَّ كُتُبَ الأمثالِ كانت قد بدأت تُؤَلَّفُ بالفعل بالعربيةِ بمجيء القرن السابع (انظر: Zakeri 2007: 1.310–311 لثَبَتٍ بكُتُب الأمثال المبكِّرَة).

123- Plessner, "Hirmis," EI 2 3.463b–465a

124- Rosenthal 1958: 54 and 183. The passage is SH 1

اليونانيةِ العربيةِ معًا، مُتَجاوِزَةً أقوالَ حكيمٍ واحِدٍ كَهرمسَ إلى كُلِّ الشخصيَّاتِ القديمة التي ظَهَرَت في كُلِّ الموسوعات. وذلك أنَّ هذه الموسوعاتِ دأبَت على تكرارِ الأقوالِ المنسوبَةِ إلى شخصياتٍ مختلفةٍ بنُسَخٍ مختلفةٍ، مُقتَبِسَةً بعضُها مِن بعضٍ في سلسلة بالِغَةِ التَّشَعُّبِ والتَّعقيد والارتباط[125]. والمشكِلَةُ بصياغَةٍ أُخرى هي أنَّ الأقوالَ المنسوبة في بعضِ المصادِرِ إلى هرمسَ تَظهَرُ في أماكِنَ أُخرَى أحيانًا تحتَ أسماءِ فلاسفةٍ يُونانيين آخَرين، ويبدو من المستحِيلِ الآنَ تَحديدُ التاريخِ النَّصِّيِّ أو حتَّى الصِّياغَةِ الدقيقةِ لكُلِّ مَقُولَةٍ دُونَ دراسَةٍ جامِعَةٍ تتجاوَزُ حِكَمَ هرمسَ إلى حِكَمِ كُلِّ الفلاسفة القُدماء[126]. وسنوضِحُ هذا الموقِفَ ببعضِ الأمثِلَةِ التي سنستَعرِضُها لاحِقا.

ورغمَ هذهِ التَّحَفُّظاتِ، مازالَ مهمًّا أن تُناقَشَ الحِكَمُ المنسوبةُ إلى هرمس بالتفصيل. فالحِكَمُ الهرمسيةُ العربيةُ جُزءٌ مهمٌّ من تاريخِ هرمسَ العربيِّ كما تُخُيِّلَ وكما رُوِيَت حكايتُه. ويَستَطيعُ القارِئُ من خلالِ عَيِّنَةٍ مِن أَقوالِهِ – حتى لو بُنِيَت هذه العَيِّنَةُ على النُّسَخِ النَّاقِصَةِ المُتاحَةِ- أن يَرَى أيَّ نَوعٍ مِن الشخصِيَّاتِ كان هرمس/ النَّبِيُّ إدريس يَبدو في الأدَبِ الحِكمِيِّ العربيِّ. ويبدو أنَّ الموسوعاتِ الحِكمِيَّةَ التي ضَمَّت هذه الحِكَم كانت أكثرَ ذُيُوعًا وانتشارًا مِن الأعمالِ المنسوبةِ إلى هرمسَ في التنجيمِ والطِّلاسِمِ، تلك الَّتي تتطَلَّبُ من قُرَّائِها على الأقلِّ معرفةً فنِّيَّةً أساسيَّةً بِمَوضوعاتِها. وقد كانت حِكَم هرمسَ غالبًا مصحوبةً بنُسخَةٍ مِن سِيرَتِهِ (أو سِيَرِ الهرامِسَةِ) التي تُكَرِّسُ شخصيتَه كنَبِيٍّ. وهكذا نَجِدُها تُمَثِّلُ على وَجهِ التَّقرِيبِ القِصَصَ والأفكارَ الَّتي يُتَوَقَّعُ أن يَربِطَها بهرمسَ عالِمٌ أو باحِثٌ عربيٌّ قروسطِيٌّ مُثقَّف.

وبعيدًا عن الرسائلِ الفَنِّيَّةِ المُتَخَصِّصَةِ في التنجيمِ والسيمياء وما شابَهَ، فإنَّ أقدَمَ ذِكرٍ لهرمسَ في التُّراثِ العربيِّ بعامَّةٍ لا نَجِدُهُ في الموسوعاتِ الحِكمِيَّةِ Gnomologies بالمعنى الصَّارِمِ للاصطلاحِ، وإنَّما في الكُتُبِ الأقربَ إلى موسوعاتِ آراءِ الفلاسِفة Doxographies وهذه الأخيرةُ لا يُناطُ بها نَقلُ الحِكمَةِ وإنَّما هي بالأحرَى تَنقُلُ تعاليمَ أو أنساقًا فلسفية وهذه لا تَظهَرُ في مُؤَلَّفاتٍ ضخمَةٍ كما هُوَ الحالُ معَ حِكَمِ هرمس، وإنما كاقتباسات

125- Gutas 1975: 436-441

126- أوضَحَ العملُ الجَليلُ الذي قامَ به (زاكري، Zakeri 2007, vol.2) صُعوبَةَ هذه المُهِمَّةِ، حيثُ عَرَضَ توزيعًا لأكثَرَ مِن ألفَي حكمةٍ منسوبةٍ إلى كَثرَةٍ من الشخصياتِ في تَبادِيلَ صياغِيَّةٍ مختلفة.

منفردةٍ لآراءَ ذاتِ مَرجِعِيَّةٍ، تمامًا كاقتباساتِ آباء الكنيسةِ اليونانيَّةِ من الهرمتيكا القديمةِ التي استغَلُّوها لدَعمِ حُجَجِهم الخاصَّة. وعلى سبيلِ المَثالِ نَجِدُ المُراسَلَةَ المُختَلَقَةَ العربيةَ المبكرةَ بين أرسطو والإسكندر، تلك المُسَمَّاةَ (السِّياسَةَ العامِّيَّةَ)، تُمَثِّلُ الإسكندَرَ يَقتَبِسُ هرمسَ بهذه الطريقةِ في موضعٍ مُحَدَّدٍ منها، حيثُ يَقولُ: "وقد أَحسَنَ هرمسُ المُقَدَّمُ في المَعرِفَةِ حِينَ قالَ (الإنسانُ كَونٌ أصغَرُ والفَلَكُ السَّماوِيُّ كَونٌ أكبَر)"[127]. كذا يَقتَبِسُ أبولونيوس الزائفُ من تيانا) هرمسَ لأجلِ مِثلِ تلك التَّعاليم[128]. وثَمَّ اقتباسٌ آخَرُ مُهِمٌّ لهرمسَ في موسوعةِ (ابنِ دُرَيدٍ) الحِكمِيَّةِ، يتميَّزُ بطبيعتِه الأقربِ إلى موسوعاتِ الآراء الفلسفية منها إلى موسوعاتِ الحِكَم. وهو الاقتباسُ الذي اكتشفَ (روزنتال) أنَّهُ مُستَقًى من الهرمتيكا اليونانيةِ وإن كان بطَريقةٍ غيرِ مباشِرَة:

"وقالَ هرمس إنه لصعبٌ أن يُوقَفَ على حقيقةِ أمرِ الخالِقِ وغيرُ ممكنٍ أن يُوصَفَ وذلك أنه غيرُ ممكنٍ أن يَصِفَ جسمٌ مُدرِكٌ ما ليسَ بمُدرِكٍ[129] ولا يُدرِكُ التَّامَّ ما ليسَ بتامٍّ، ويصعُبُ أن يُقرَنَ الأزَلِيُّ بما ليسَ بأزَلِيٍّ، فإنَّ الأزَلِيَّ باقٍ أبدًا وغيرَ الأزَلِيِّ فانٍ، والفاني خَيالٌ وَظِلٌّ، فعلى قَدرِ ما بَينَ الضَّعيفِ والقوِيِّ وما بينَ الدُّونِ والأشرَفِ فكذلكَ بينَ الفاني وبينَ الإلهِ الذي لا يَمُوتُ[130]".

هذا النَّصُّ في صيغَتِهِ اليونانيةِ الأصليةِ هو أشهَرُ ما يكونُ اليومَ كما يَظهَرُ في موسوعةِ ستوبيوس Anthology of Stobaeus (من القرن الخامس)، حيثُ بَقِيَت لنا كَمِيَّةٌ من المقتطَفاتِ من محاوراتٍ هرمسيةٍ مفقودة[131]. ونفسُ هذا المَقطَعِ الهرمسِّي كان كذلك بالغَ الذُّيوعِ بينَ اللاهوتيين المسيحيين. فقد اقتبسَه (جاستن الزائف Pseudo-Justin)[132] قبل عام 302م، ولاكتانتيوس Lactantius (بين عامَي 250 – 325م تقريبًا)، وكيرلس

127- Grignaschi 1967: 75.1–2, 76.10–11; 1975: 141.5–7, 144.1–2

128- (Weisser 1980 (index pp. 245–246

129- عن الخطأ في نقل هذه العبارة العربيةِ إلى الإنجليزية، انظر: Rosenthal 1958 n1

130- Rosenthal 1958: 54 and 183

131- SH 3.2–3. وللتعليق، انظر: CH 3.xiii–xiv.

132- نجد لدى والتر سكوت Scott 4.6 إشاراتٍ مناسبةً إلى (موعظة للوثنيين Cohortatio ad Gentiles) لجاستن الزائف، وتواريخها.

السكندري (444-375م تقريبا). ولَعَلّهُ كان معروفًا كذلك للأسقُف القرطاجِيِّ (سِبريان Cyprian 258-200~م) والإمبراطور (جوليان الذي حكَمَ بين عامَي 363-361م)[133]. فـ(لاكتانتيوس) أنَّ هذا المَقطَعَ مَأخوذٌ من بدايةِ كتابٍ لهرمسَ إلى وَلَدِه، كما اقتَرَحَ (سكوت) اقتراحًا جديرًا بالاعتبارِ، مَفادُهُ أنَّ مَبعَثَ شَعبِيَّةِ هذا المَقطَعِ هو ظُهورُهُ في بدايةِ مجموعةِ خطاباتٍ من هرمس إلى وَلَدِهِ طاط[134]. ولا يُثيرُ الدهشةَ إذَن أن نَجِدَ مِثلَ هذا المَقطَعِ الشهيرِ بالعربيةِ كذلك. فمن المؤكَّدِ أنَّه قد تُرجِمَ بِصِفَتِهِ جُزءًا من موسوعةٍ حِكميَّةٍ يونانيةٍ أو باعتبارِهِ مُقتبَسًا في أَحَدِ الأعمالِ المسيحيةِ التي تناوَلناها آنِفا[135]. وقد احتجَّ روزنتال لاعتقادِهِ في ضرورةِ أن يكونَ هذا المَقطَعُ قد نُقِلَ إلى العربيةِ مِن خِلالِ موسوعةٍ حكميةٍ يونانيةٍ مفقودةٍ الآن[136]. وعلى أيَّةِ حالٍ، يُعَدُّ ظُهُورُ هذا المَقطَعِ بالعربيةِ استثناءً ليست لهُ علاقةٌ مُباشِرَةٌ بالهرمتيكا اليونانيةِ القديمة. إضافَةً إلى هذا، لا يبدو أنَّ المؤلِّفين المُسلمين اللاحِقِينَ قد أورَدُوه مَرَّةً أُخرَى في أيٍّ مِن كُتُبِ المُقتَطَفاتِ الأدبيَّةِ بعد ذلك، فهذا الاقتباسُ الهرمسيُّ بالتَّحديدِ يُعَدُّ نادِرًا في العربية.

وقد وَجَدَ روزنتال قولَين آخَرَين لهرمسَ في ترجمةٍ عربيةٍ غيرِ منشورةٍ لموسوعةٍ حِكميةٍ يونانيَّةٍ عن الموسيقى، منسوبَةٍ إلى شخصٍ يُدعَى (پولس Paulus) يُقالُ إنَّه جَمَعَ أقوالَ الفلاسِفَةِ في الموسيقى بأَمرِ الإمبراطورِ البيزَنطِيِّ هِرَقل Heraclius (حَكَمَ بين عامَي 641-610م)[137]. وعُنوانُ هذا العملِ (كِتابُ عُنصُرِ المُوسيقَى وما افترَّقَت عليهِ الفلاسفةُ مِن تَركِيبِهِ وماهِيَّتِهِ). واسمُ المُتَرجِمِ (إسحاق)، وقد خَمَّنَ روزنتال أنَّه المُتَرجِمُ الشهيرُ (إسحاقُ بنُ حُنَين ت.911/910م). أحَدُ هذَين القَولَين اقتبَسَهُ فيما بَعدُ (ابنُ خُرَّداذبَة 911-820~م) مع نسبَتِه لهرمس - وقد كان ابنُ خُرَّداذِبَةَ رفيقًا للخليفةِ المُعتَمِدِ (حكم

133- Scott 3.301

134- المصدر السابق: Lactantius, Epitome 4.5: Huius ad fi lium scribentis exordium tale est ...

135- رسالة كيرلس (ضد چوليان Contra Julianum) حَيثُ يَرِدُ الاقتِباسُ كانت معروفةً في الترجمة السريانية التي وصلَنا منها جُزءٌ (Baumstark 1922: 161). كما عُرِفَت أجزاءُ منها مِن خلالِ المقتطَفاتِ الوارِدَةِ في كتُب التاريخ العربية (Stern 1972: 439–443).

136- Rosenthal 1958: 156–158

137- Rosenthal 1966

بين عامَي 892-870م) - وذلك في كتابِهِ (كِتابِ اللَّهوِ والمَلاهي)، فمَنَحنا بذلك حَدًّا تاريخيًّا أحدَثَ للتَّرجمَةِ محَلَّ النِّقاش. وإليكم مِثالٌ من هذا القَول: "وكانَ هرمسُ المُثَلَّثُ بالحِكمَةِ إذا جَلَسَ على الشَّرابِ قال للموسيقار (أطلِق النَّفسَ مِن رِباطِها)"[138].
ومِن الواضِحِ أنَّ الإشارةَ هُنا إلى كُلٍّ مِن أوتارِ الآلَةِ والآثارِ النفسيةِ للموسيقى. وربُّما حَوَّرَ (پولس) البيزنطيُّ قولَي هرمس في الموسيقى مِن الأعمال الهرمسية اليونانية 18.1-8 حيثُ مناقَشَةٌ للتوافُقِ الموسيقيِّ وآثارِ الموسيقى على النَّفس[139]، بَيدَ أنَّ النَّصَّين المُشارَ إليهما يَفتَقِران إلى أيِّ تشابُهٍ مُباشِرٍ واضِحٍ بينهما.

والغالِبُ على ذِكرِ اسمِ هرمس في العربيةِ أن يُقتَبَسَ بِصِفَتِهِ مَرجِعِيَّةً في أعمال التنجيمِ والسِّحر والسيمياءِ المختلفة. وبعيدًا عن هذه الحُقول المعرفيَّة، وعن سِيَرِ حياةِ هرمس-إدريس، نَجِدُ أنَّ الأجزاءَ المُقتَبَسَةَ من المادَّةِ الهرمسيةِ في التُّراثِ العربيِّ حتى نهاياتِ القَرنِ العاشِرِ بالِغَةُ النُّدرَة. ويبدو أنَّ هرمسَ قد بَقِيَ مؤلِّفًا معروفًا على نِطاقٍ واسِعٍ بفضلِ رسائلِهِ الفَنِّيَّةِ التي استخدَمَها المتخصِّصُونَ في العُلومِ القديمةِ حتى نهايةِ القَرنِ العاشِر. وقد تَغَيَّرَ ذلك بتأليفِ أهَمِّ موسوعَتَينِ حِكمِيَّتَينِ عربِيَّتَينِ للفلاسفةِ القُدَماء، واللَّتَين تَمَتَّعَتا بشَعبِيَّةٍ جارِفَةٍ منذُ القرنِ الحادي عَشَرَ: صِوان الحِكمَة، ومُختار الحِكَم للمُبَشِّرِ بنِ فاتِك. ولا شَكَّ أنَّ هذَين العَمَلَين هُما أهَمُّ موسوعتَينِ عربيَّتَينِ لأقوالِ فلاسِفَةِ اليُونان. وقد ظَلاَّ مَصدَرَين أساسِيَّين لِتاريخِ الفلسفَةِ في التُّراثِ العَرَبِيّ. وللاثنَين نفسُ الصِّيغَةِ التأليفيَّة: تُساقُ سِيَرُ الحَكماءِ القُدامَى مَتَى كانت مُتاحَةً، ثُمَّ تُشفَعُ بِقَوائِمَ بأقوالِهم قد تكونُ بالِغَةَ الطُّولِ. وكِلا العَمَلَين يتناوَلُ هرمس.

لم يَصِل إلى أيدينا صِوانُ الحِكمةِ (أُلِّفَ بين عامَي 1030-985م) في شَكلِهِ الأصليِّ الذي كان بالِغَ الطُّولِ بلا شَكّ. فتبَعًا لأحَدِ التَّقديراتِ، كان يَحتَوي ألفَين وخمسمائةَ حكمةٍ منسوبةٍ إلى مائةٍ وسبعةٍ وثلاثينَ فيلسوفًا يونانيًّا، وثلاثةٍ وثلاثين فيلسوفًا مُسلِمًا

138- Ibn ¢urradāDbih 1961, 22.6–7; Paulus in Manisa Genel Kütüphane MS 1705, 123v–130v (Hermes on 125r1–2)) وقد رأيتُها في مجموعة (فرانتس روزنتال) الميكروفيلمية. قارن (منتخَبُ صِوان الحِكمة (ed. Dunlop 1276).

139- لو صَحَّ هذا لكانَ شاهِدًا مُهماً على وجودِ الهرمتيكا في بيزنطة القرن السابع.

على الأقلّ[140]. كان يتكوّنُ مِن سِيَرِةِ كُلِّ فيلسوفٍ مشفوعةً بأقوالِهِ الحكيمة. ومؤلِّفُ الصِّوانِ مجهولٌ، لكنَّهُ كانَ بالتأكيدِ شَخصًا مُتَّصِلاً بفلاسِفَةِ وعُلماءِ بغدادَ وشَمالِ إيرانَ البارِزِينَ في نهاياتِ القَرنِ العاشِرِ[141]. لم يَصِلْ إلى أيدينا النَّصُّ الأصلُي، لكن وَصَلَتنا عِدَّةُ مُختَصَراتٍ ومُختاراتٍ، فضلاً عن الزِّياداتِ الَّتي توسعُ مادَّةَ الكِتابِ لتُغَطِّيَ فلاسِفَةً أكثَرَ عَرَبًا وفُرسًا في العُصور اللاحِقَة[142]. ومِن بين هذه الأعمالِ الباقِيَةِ المأخوذَةِ عن الصِّوانِ هناكَ عَمَلانِ يَحمِلانِ أهمِّيَّةً خاصَّةً لنا هُنا، إذ يَروِيانِ مادَّةً عن هرمس: أوَّلُهما (مُختَصَرُ صِوانِ الحِكمَةِ) صَنعَةُ (عُمَرَ بن سَهلانَ الصَّاوِي ت. 1145م)، وهو فيلسوفٌ ازدَهَرَ في نيشابور، وثانيهما (مُنتَخَبُ صِوانِ الحِكمة)، وهو لِمُؤَلِّفٍ مَجهُولٍ بَينَ عامَي (1191-1241م)، وكلا العَمَلَين منشورٌ اليوم[143]. يَحذِفُ (المُختَصَر) سِيَّرَ الفلاسِفَةِ، لكنَّ نَظرةً في (المُنتَخَبِ) الذي يَضُمُّ هذه السِّيَرَ تُخبِرُنا بأنَّ سِيرَةَ هرمسَ في الصِّوانِ الأصليِّ مأخوذَةٌ مِن رِوايَةِ أبي معشَرٍ الشَّهيرَةِ (كما ذَكَرنا في الجزء 1.4). وبَينَ هذَين العَمَلَين المُشتَقَّين يُمكِنُنا أن نَجمَعَ سِتًّا وأربَعينَ حِكمَةً مُختَلِفَةً مَنسُوبَةً إلى هرمِسَ، مُتَراوِحَةً في طُولِها بَينَ الجُمَلِ القصيرَةِ والفِقراتِ الكامِلَة.

أمّا (مُختارُ الحِكَمِ) للمُبَشِّرِ بن فاتِكٍ فقد ناقَشناهُ بالفِعلِ في الجُزءَين 6.4.3 و2.5. وتختَلِفُ سِيرَةُ هرمسَ الوارِدَةُ في هذا الكِتابِ جِذريًّا عن تِلكَ التي أورَدَها أبُو مَعشَرٍ. وقد سَبَقَ أن افتَرَضتُ أنَّ أُصولَ رِوايَةِ (بن فاتِكٍ) تتَّصِلُ بأَحَدِ الحَرَّانِيَّة، كما أنَّ الأقوالَ الحكيمةَ المُصاحِبَةَ لهذه السِّيرَةِ تَختَلِفُ في مُعظَمِها عن تلك الَّتي تَرويها بَقايا الصِّوانِ

140- Kartanegara 1996: 35

141- سَبَقَ أن نَسَبَهُ الباحِثُونَ المُحدَثُونَ إلى أبي سُلَيمانَ المَنطِقِيِّ السِّجستانِيِّ (ت. ~ 985م) فيلسوفِ بغدادَ الفارِسيِّ المؤثِّرِ الذي كان مُعَلِّمَ الأديبِ الشَّهيرِ أبي حَيّانَ التَّوحيديِّ. بَيدَ أنَّ (وِداد القاضي :1981) Wadād al-Qāḍī (1981: 116-119)) احتَجَّت بِشَكلٍ مُقنِعٍ لنفي احتمالِ أن يَكونَ أبو سُليمانَ قد كَتَبَ الصِّوان، واقترحَت بَدَلاً مِنهُ اسمَ أبي القاسِمِ الكاتِبِ) تلميذِ العامِرِيِّ.

142- لِمَسحٍ شامِلٍ لكلِّ النُّصُوصِ المُستَقاةِ مِن صِوانِ الحِكمَة، انظر: Gutas 1982 and Daiber 1984.

143- ثَمَّ نُسخَتانِ مِن (المُنتَخَب) حَقَّقَهما (دنلوب Dunlop 1979) و(عبد الرحمن بدوي Badawi 1974) مُثبَتَتانِ تَحتَ عُنوانِ الكِتابِ في الثَّبَت الببليوغرافيِّ لكتابِنا هذا. وللمزيدِ عنهما، انظر: Gutas 1982. أمّا (المُختَصَر) فقد حَقَّقَهُ (كارتانِجرا Kartanegra 1996) في رسالة دكتوراه. ثُمَّ إنني رَجَعتُ كذلك إلى MS Istanbul Fatih 3222, 35a-36a لمعلوماتٍ بخصوصِ المُختَصَر.

[ب]ناءً على الكيفيَّةِ التي نفصِلُ بها هذه الحِكَمَ الواحِدَةَ مِنها عن صاحِباتِها، يُوجَدُ [م]ـا يُقارِبُ مائةً وخمسةً وعِشرينَ قولاً حكيمًا لهرمس في مجموعةِ المُبَشِّر. ومِن هذه [الم]جموعةِ نَجِدُ أربعَ عشرةَ حكمةً فقط في مادَّةِ الصِّوانِ الَّتي ذَكَرناها، وقد صِيغَت [هـ]ـذه الحِكَمُ المُشتَرَكَةُ في العَمَلَين صياغَةً مختلفةً في كثيرٍ مِن الأمثِلَة. لِذا مِن الواضِحِ أَنَّ [الـ]ـمُبَشِّر) قد رَجَعَ إلى مَصدَرٍ واحدٍ أساسيٍّ على الأقلِّ، مجهولٍ بالنسبةِ لمؤلِّفِ الصِّوانِ، [في] تناوُلِه لهرمس. إضافَةً إلى ذلك، ثَمَّ صِنفانِ آخَرَانِ من النُّصُوصِ ذاتِ الصِّلَة، بخِلافِ [ا]لحِكَمِ المُفرَدَةِ، مُدرَجَانِ في الجُزءِ الخاصِّ بهرمسَ في مُختارِ الحِكَم: القائمةُ القصيرةُ [لـ]ـنُقوشِ الحكيمةِ على أختامِ ومَناطِقِ هرمس (وقد أَورَدناها بالفعلِ في البَندِ السابِقِ [با]عتبارِها جُزءًا من سِيرَته)، وعَهدُ هرمسَ إلى المَلِكِ آمونَ، وهو مجموعةٌ مُتَّسِقَةٌ مِن [ا]لحِكَمِ للمُلُوكِ، يَبلُغُ طُولُها عِدَّةَ صَفَحاتٍ، وسنُناقِشُها لاحِقا. كذا نَجِدُ أَقوالَ (طاط) [أ]و (صاب) كما تَذكُرُهُ مخطوطاتٌ بعينِها، بعدَ أقوالِ هرمسَ مُباشَرَةً. ورغمَ أنَّ هذه [ا]لإشاراتِ إلى طاط وآمونَ تستَحضِرُ إلى أذهانِنا على الفَورِ الهرمتيكا اليونانيةَ القديمةَ - حيثُ خاطَبَ هرمس كُلاًّ مِن طاط وآمون - إلاّ أَنَّا لا نَجِدُ رابِطًا نَصِّيًّا واضِحًا بينَ هذا [ا]لجُزءِ من كتابِ المبشِّرِ والهرمتيكا اليونانية. فالمَصادِرُ التي ظَهَرَت مُختَلِفَةٌ تَماما.

هذانِ المُؤَلَّفانِ هُما مَصدَرُ الغالِبِيَّةِ العُظمَى مِن أقوالِ هرمسَ المعروفةِ في العربيةِ، وقد اقتبَسَ منهما المؤلِّفُونَ اللاَّحِقُونَ لِلموسوعاتِ الحكميَّةِ وما إليها بحُرِّيَّةٍ تامَّةٍ، ومِن هؤلاءِ مِسكَوَيه[144] (ت. 1030) والأنصاري[145] (في القرن الحادي عشر)، والشهرستاني[146] (الذي ازدَهَرَ في بواكِيرِ القرن الثاني عشر) والشَّهرَزُورِيّ[147] (الذي ازدَهَرَ في نهاياتِ

144- كتاب (الحكمة الخالدة) لمسكويه بتحقيق عبد الرحمن بدوي 214.3-216.4. ومن الواضح أنَّ مسكويه كان أقدَمَ مِن أن يَرجِعَ إلى كتاب المبشِّر.

145- كتاب آداب الفلاسفة بتحقيق عبد الرحمن بدوي 133.2-135.15 and 48.6. وقد دأَبَ الباحثونَ على نِسبَةِ هذا الكِتابِ إلى (حُنَين بن إسحاق ت. 873م). لكن أوضَحَ (محسن زاكري :2007 Mohsen Zakeri 2004 (also 1.59-73)) أنَّ جُزءًا يسيرًا فقط من كتابِ (الآدابِ) كما نعرفُهُ يُمكِنُ نِسبَتُهُ إلى حُنَين. والأحرَى أنَّ (آدابَ الفلاسفةِ) هو على الحقيقةِ من تأليفِ رجُلٍ يُدعَى (الأنصاري) وقد جَمَعَه من مصادرَ عِدَّة. وهذا يُزيحُ تاريخَ هذا المُصَنَّفِ من القرن التاسعِ إلى الحادي عشر، وتبدو أقوالُ هرمسَ التي يَعرِضُها مُختَصَرَةً جِدًّا مِن مجموعةِ المُبَشِّر.

146- كتاب المِلَل والنِّحَل للشهرستاني 241.7-292.6

147- كتاب نُزهَة الأرواح للشهرزوري 139.3-160.3

الثالث عشر). ويُضيفُ كُلٌّ مِن هؤلاء المؤَلِّفينَ باستثناءِ الشهرزوريّ عِدَّةَ أقوالٍ لهرمس لم تَرِد في مكانٍ آخَرَ، ومِن الصعوبةِ بمكانٍ أن نَقطَعَ بما إذا كانت هذه الأقوالُ المُضافة مُستَقاةً مِن نُسخَةٍ أكمَلَ مِن (الصّوانِ) مفقودةٍ، أو رُبّما حتّى من كتاب الصّوانِ الأصلي نفسِهِ، أو مِن مِصدَرٍ آخَرَ مُختَلِفٍ تماما. ويُمكِنُ لترجمةٍ ودراسةٍ شاملةٍ مستفيضةٍ لكل أقوال هرمس الحكيمةِ بالعربيةِ أن تُكَوِّنَ موضوعَ مُجَلَّدٍ ضَخم. ولِذا سنكتفي هنا بعِدَّةِ أمثِلَةٍ من الحِكَمِ الهرمسيَّةِ بالعربيةِ، مُمَثِّلَةً لمجموع هذه الحِكَم. وهذه الأقوال إجمالاً تَنقُلُ نوعًا من الأخلاقِ العامَّةِ تشترِكُ فيه الآدابُ الحكميَّةُ لبلدانٍ عِدَّة: كُن طيبًا متواضِعا. كُن وَفِيًّا بوُعودِك. تَحكّم في أهوائِكَ في القول والفعل. خِيارُ الأُمورِ أوساطُها. صادِقْ مَن هُم جَديرُون بثِقَتِك. احترِم طَلَبَ العِلم. قَدِّر الحَياةَ الآخِرَةَ بأكثَرَ مِمّا تُقدِّر الدُّنيا، وقَدِّر الرُّوحِيَّ أكثَرَ من الجَسَدِيّ، وأَطِعِ اللهَ والمَلِك. وبَينَ الفَينَةِ والفَينَةِ نَجِد هذه الحِكَمَ مَصُوغَةً في صيغةِ الألغاز ورُبّما النِّكات. وإليكم عَيِّنَةٌ مُوجَزَةٌ مِن مُنتَخَب صِوانِ الحِكمَة:

"وقال: المَظلومُ والمخدوعُ والمُعَذَّبُ والمُبتَلَى في جَنبِ الظّالِمِ والخادِعِ والمُعَذِّبِ والمُبتَلي سُعَداءُ فإنَّه حَقٌّ على اللهِ أن يُعْقِبَ المَظلومين رَوحًا والظّالِمين بَلاءً."[148]

"وقال: اعتِيادُ الخَيرِ أَيسَرُ مِن قَطعِ عاداتِ الشَّرِّ."[149]

"وقالَ: النّارُ يُطفِئُها الماءُ والسُّمُّ يَدفَعُهُ التِّرياقُ والحُزنُ يَكُفُّهُ الصَّبرُ والعِشقُ يُسليه طَويلُ (أو: طُولُ) الغُربَةِ والحِقدُ شَرٌّ لا دَواءَ لَهُ."[150]

هذه وغَيرُها مِن أقوالِ هرمسَ الوارِدَةِ في صِوانِ الحِكمَةِ تُعَدُّ مَشاعًا في التُّراث الحِكَمِيِّ القديمِ بعامَّةٍ، وليس فيها ما يُمَيِّزُها عن غيرِها. وبخِلافِ ذلك جاءَت مجموعة المُبَشِّرِ غريبةً مختلفَةً، لها طابَعُ الوَصايا أو الشَّرائعِ الدِّينيَّة. وحَسَبَ عُنوانِها، هي "مُختارُ مَواعِظِ هرمسَ وآدابِهِ وهو عليه السَّلامُ إدريسُ النَّبِيُّ المُثَلَّثُ بالنُّبُوَّةِ والحِكمة

148- Muntaxab (Dunlop 1315–1317; Badawī 188.9-11)

149- Muntaxab (Dunlop 1317–1318; Badawī 188.13) = Kartanegara 1996: 170.16 (Istanbul Fatih 3222: 36a1-2)

150- Muntaxab (Dunlop 1329–1330; Badawī 189.12-13)

ـلك".[151] فَمِنَ الواضِحِ أنَّ طبيعةَ هرمسَ النَّبَوِيَّةَ تحتَلُّ مُقَدِّمَةَ المَشهَدِ في ذِهنِ مُؤَلِّفِ هذا المَصدَر. وقد جاءَ مُعظَمُ الأقوالِ الوارِدَةِ في هذا الجُزءِ في صِيغَةِ الأمر، وهي صيغةٌ نادِرًا ما نَجِدُها في أقوالِهِ المُحتَواةِ في الصّوان. وإليكم بعضَ الأمثِلَة:

"وقالَ: أيُّها الإنسانُ إذا اتَّقَيتَ رَبَّكَ وحَذرتَ الطُّرُقَ المُؤَدِّيَةَ إلى الشَّرِّ لَم تَقَعْ فِيهِ."[152]

"وقالَ: استشعِرُوا الحِكمَةَ واتبَعُوا الدِّيانَةَ وعَوِّدُوا أنفُسَكُمُ الوَقارَ والسَّكِينَةَ وتَحَلَّوا بالآدابِ الحَسَنَةِ الجَمِيلَةِ وتَرَوَّوا في أُمورِكُم ولا تَعجَلُوا، وَلا سِيَّما في مُجازاةِ المُسِيءِ واجعَلُوا الحَياءَ مِلءَ وُجوهِكُم والخِيفَةَ مِنَ اللهِ حَشوَ جُنُوبِكُم وتَدَبَّرُوا بالصِّحَّةِ والاستِقامَةِ[153]."

"وقالَ: تَحَرَّزُوا واهرُبُوا مِنَ المآكِلِ الخَبيثَةِ واحتَشِمُوا المَكاسِبَ الدَّنِيَّةَ فإنَّها وَإن مَلأَت أكياسَكُم مِن المالِ فَإنَّها تُفَرِّغُ قُلُوبَكُم مِنَ الإيمان."[154]

"وقالَ: أَطيعُوا اللهَ وأَطيعُوا رُؤَساءَكُم واخضَعُوا لسُلطانِكم وأَكرِمُوا كُبَراءَكم، وبرُّوا مُؤَدِّبِيكُم وَلتَغلِبْ عليكُم مَحَبَّةُ اللهِ والحَقّ."[155]

وليس كُلُّ أقوالِ هرمسَ التي أورَدَها المُبشِّرُ وَصايا بالمعنى الدَّقيقِ، فهي تقترِبُ من الصِّيغَةِ الحِكمِيَّةِ التقليديَّةِ لاحِقًا في هذه المجموعة:

"والصالِحُ مَن خَيرُهُ خَيرٌ لِكُلِّ واحِدٍ ومَن يَعُدُّ خَيرَ كُلِّ واحِدٍ لِنَفسِهِ خَيرا"[156].

"الموتُ كسَهمٍ مُرسَلٍ وعُمرُكَ بِقَدرِ مَسيرِهِ نَحوَكَ"[157].

"قالَ: العَقلُ بِغَيرِ أَدَبٍ كالشَّجَرَةِ العاقِرِ والعَقلُ مَعَ الأدَبِ كالشَّجَرَةِ المُثمِرَةِ"[158].

151- al-Mubaššir 11.1–2

152- al-Mubaššir 11.9 = aš-Šahrazu- rī 140.10–11

153- al-Mubaššir 12.19–23 = aš-Šahrazu- rī 143.2–6

154- al-Mubaššir 13.7–10 = aš-Šahrazu- rī 144.1–2. قارن بابن القفطي Ibn al-Qiftī 6.7.

155- al-Mubaššir 14.5–7 = aš-Šahrazu- rī 145.4–5; cf. Ibn al-Qiftī 6.7–8

156- al-Mubaššir 18.20 = aš-Šahrastānī 244.4–5 = aš-Šahrazu- rī 151.8–9

157- al-Mubaššir 19.4 = al-Ansā rī 134.11 = aš-Šahrazu- rī 151.11 وكذلك في ابن المعتز Ibn al-Mu<tazz, Kitāb al-A¯dāb 121.19–20.

158- al-Mubaššir 19.23 = aš-Šahrazu- rī 153.1–2 وكذلك في ابن المعتز Ibn al-Mu<tazz, Kitāb al-A¯dāb 83.1–2.

كما رأينا في الجُزءِ السابقِ من هذا الفصلِ، مِن الجائزِ أن تكونَ سِيرَةُ هرمس التي أورَدَها المُبَشِّرُ، تلك التي تشرَحُ كيفَ أسَّسَ ديانةً، نقولُ من الجائزِ أن تكونَ ذاتَ صِلَةٍ بوَصف الحَرَّانِيَّة. وفي ذاتِ الوقتِ نَجِدُ أنَّ مُعظَمَ الأقوالِ المُصاحِبَةِ لهذه السِّيرَةِ بوَصاياها التَّقيَّة يَظهَر في أيِّ عملٍ آخَرَ في العربيةِ قبلَ زمنِ المُبَشِّر. لذا مِن الجائزِ أن تكونَ سِيرَةُ هرمس ووصاياهُ كما أورَدَها المُبَشِّرُ (أو على الأقَلِّ شَطرٌ كبيرٌ منها) مأخوذَةً مِن مَصدَرٍ مُفرَدٍ لا شَواهِدَ عليهِ بخِلافِها. ولأنَّ السِّيرَةَ تَبدُو ذاتَ منشأٍ صابئيٍّ حَرَّانِيٍّ (الجزء 2.5)، فرُبَّما كانَ لمُعظَمِ الأقوالِ التي أورَدَها المُبَشِّرُ نفسُ الخلفيَّةِ كذلك. وإنَّه لَمِنَ المُغري أن نَفتَرِضَ أنَّ هذا الجُزءَ مِن كتابِ المُبَشِّرِ ما هو إلا مُقتَطَفٌ مِن كتابِ (نواميس هرمس) المذكورِ في مُصَنَّفاتٍ أُخرَى، بنُسخَتِهِ العربيةِ التي يَرجِعُ الفضلُ في وُجودِها إلى طبيب البلاطِ الصابئيِّ (سِنان بن ثابت بن قُرَّة ت.943م)، بَيدَ أنَّه لا سبيلَ أمامَنا إلى التَّيَقُّنِ مِن ذلك[159]. والموعِظَةُ الدّاعِيَة إلى إطاعةِ اللهِ و"رؤسائكم" تُذَكِّرُنا بـ"رُؤَساءِ" صابئةِ حَرَّانَ المذكورينَ في الفهرست، وكذلك بـ"رئيس" الحَرَّانِيَّةِ المذكورِ في حكايةِ وُصُولِ (ثابتٍ) إلى بغداد[160]. بَيدَ أنَّا لا نستطيع أن نُعَوِّلَ كثيراً على هذه النُّقطَةِ، إذ إنَّ كلمةَ (رئيس) يمكنُ أن تُشيرَ إلى أيةِ سُلطةٍ، وقد كان منصِبُ (رئيسٍ) وقتئذٍ شائعًا في مُدُنِ جنوبيِّ غربِ آسيا[161]. وثَمَّ عِظَةٌ لهرمسَ هنا تنصَحُ الناسَ بالمعامَلَةِ الحُسنَى مع مَن يُجادِلونَهم في مسائلِ الدِّين بفَظاظَةٍ[162]. ويبدو هذا مُلائمًا تمامًا لصابئةِ حَرَّانَ في موقفِهم كأعضاءِ جماعةٍ دينيةٍ هامشيَّةٍ صغيرةٍ مشكوكٍ في شَرعِيَّتِها ومُحاطَةٍ بالمُسلِمين في بغداد. وليست هذه كُلُّها إلا مُجرَّدَ تَكَهُّناتٍ تَفتَقِرُ إلى الإثباتِ القاطِعِ في الوقتِ الحاليِّ.

وعلى أيَّةِ استنتاجاتٍ بشأنِ مَنشَأِ تلك الأقوالِ المنسوبةِ إلى هرمسَ أن تأخُذَ بعَين

159- انظر 5.4.3

160- يُورِدُ الفرهستُ بإيجازٍ «تاريخ رؤساء الصابئين» (Fihrist 390.12–21 (ed. Flügel 326.7–19). وانظر كذلك الهامشَين 4 و23 من الفصل الثالث من هذا الكِتاب.

161- A. Havemann, C. E. Bosworth, and S. Soucek, “Ra>Ī̄s,” EI2, 8.402a–403a

162- al-Mubaššir 14.20–15.2 = aš-Šahrazu- rī 146.5–8: «قالَ إذا جادَلَكُمُ المُخالِفُون لكم في الدِّينِ بالفظاظَةِ وسُوءِ القَولِ فلا تُقابِلُوهم بمِثلِ ذلكَ، بل بالرِّفقِ والدَّلالَةِ والهِدايَةِ وَلُطفِ المُخاطَبَةِ واعتصمُوا باللهِ وقُوموا بأجمَعِكُمُ اللَّهُمَّ أصلِح بَرِيَّتَكُم وأجرِ عليكم مِن قضائكَ وقَدَرِكَ ما يَقودُهم إلى الأُلفَةِ والسِّلمِ والإيمانِ والهُدَى».

الاعتبارِ مُعادِلاتِ هذه الأقوالِ وسوابِقَها في اللُّغاتِ الأُخرَى. فكما هو مُتَوَقَّعٌ، يَمتاحُ شَطرٌ مِن أقوالِ هرمسَ بالعربيةِ بالتأكيدِ مِن مَعِينِ الموسوعاتِ الحِكميَّةِ اليُونانِيَّةِ حيثُ لم تَكُنْ هرمسيَّةً في هذه الموسوعاتِ بل منسوبةً بالأحرى إلى عِدَّةِ فلاسِفَةٍ يونانيين. ومِن هذه الأقوالِ في مُنتَخَبِ صِوانِ الحِكمَةِ ترجمَةٌ لحكمةٍ يونانيةٍ مبنيَّةٍ على مقطَعٍ في جمهوريَّةِ أفلاطون (5.473c-d). ورغمَ نسبتِها هنا إلى هرمس، إلاّ أنَّ التَّوحيدِيَّ ينسبُها في مكانٍ آخَرَ إلى ديوجين[163]. في النسخة العربيةِ نقرأُ الآتي: «قالَ: إنما تَجري الأُمورُ بمشيئةِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ إذا كان الفيلسُوفُ مَلِكًا أو المَلِكُ مُتَفَلسِفًا»[164]. أمّا الأصلُ اليونانيُّ فنَجِدُهُ باسمِ أفلاطونَ في موسوعة الفاتيكان الحِكميَّة Gnomologium Vaticanum: "وحِينَ سُئِلَ كيفَ تُدارُ المُدُنُ الدُّوَلُ على أحسَنِ وَجهٍ، قال: حين يكونُ الفلاسفةُ مُلوكًا أو المُلوكُ يُمارِسُونَ الفلسفةَ"[165]. ورغمَ أنَّ الترجمةَ العربيةَ ليست حَرفيَّةً تمامًا، إلا أنَّها مازالَت قريبةً من النَّصِّ اليونانيِّ الأصليِّ. فبعيدًا عن السؤالِ اليونانيِّ الذي أصبحَ في العربيةِ جَوابَ شَرطٍ مُقَدَّمًا Apodosis، وافتقادِ فِعل الشَّرطِ المستقبَليِّ الأقلّ حيويَّةً، ذلك الذي كان موجودًا في النسخة اليونانيةِ، تنحَصِرُ التغييراتُ المُهِمَّةُ الطارئةُ على النَّصِّ في أمرَين يَشِيَانِ بِأنَّ التَّرجمَةَ قد أُنجِزَت تَبَعًا للسِّياقِ الثَّقافِيِّ لجَماعَةِ المُتَلَقِّين: أوَّلُهما استبدالُ عِبارَةِ "بمشيئةِ اللهِ" في العربيةِ بالعِبارَةِ الظَّرفيَّةِ "على أحسَنِ وَجهٍ" في اليونانيةِ، وثانيهما استبدالُ العِبارَةِ المُحايِدَةِ "تَجري الأُمورُ" بالإشارَةِ إلى إدارَةِ المَدينةِ الدَّولةَ ـPolis اليونانيةِ، وهي إشارَةٌ لم تَكُنْ لِتُلائِمَ السِّياقَ الجَديدَ. وعلى أيَّةِ حالٍ، لا يبدو أنَّ هُناكَ مُسَوِّغًا للشَّكِّ في أنَّ هذه المَقُولَةَ الهِرمِسِيَّةَ هي في الحقيقةِ ترجمَةٌ للأصلِ اليُونانِيِّ. وثَمَّ مِثالٌ آخَرُ في (المُنتَخَب) على مَصدَرٍ يونانيٍّ قديمٍ كامِنٍ وراءَ حكمةٍ هرمسيَّةٍ بالعربيَّةِ، حَيثُ يَندُبُ هرمس المَوتَ الإرادِيَّ للشَّهَوات[166]. وهناك نُسخَةٌ مِن

163- Gutas 1975: 467. الاسمان (هرمس) و(ديوجين) ربما يظهران متشابِهَين في الكتابة العربية، وربما كان هذا منشأ الخلطِ بينهما.

164- Muntaxab (ed. Dunlop 1272–1273) = Miskawayh 1915: 215.18–19

165- موسوعة الفاتيكان الحِكميَّة (Gnomologium Vaticanum no. 443 (Plato).

166- Muntaxab (ed. Dunlop 1275–1276): "وقالَ إنَّ المَوتَ مَوتانِ مَوتٌ إرادِيٌّ ومَوتٌ طَبيعِيٌّ فَمَن أماتَ نَفسَهُ مَوتًا إرادِيًّا فإنَّ مَوته الطَّبيعِيَّ لَهُ حَياةٌ".

هذه المَقولَةِ مَنسُوبَةٌ إلى (سُقراط) المُتَحَدِّثِ في مُحاوَرَةِ (فيدون)، وذلك في مُصَنَّفٍ عربيٍّ آخَرَ مُستَقًى هُوَ الآخَر مِن صِوانِ الحِكمَة[167].

أمّا العُثُورُ على مُعادِلاتٍ وسَوابِقَ للمقولاتِ التي أورَدَها المُبَشِّرُ فكان أيسَرَ بكثيرٍ ومِن هذه على سبيلِ المِثالِ ما يَعزُوهُ المُبَشِّرُ في موضِعٍ من كِتابِهِ إلى هرمس، لكنَّه يَعُودُ ويَعزُوهُ في موضِعٍ آخَرَ إلى أفلاطون، بينما يَنسُبُ (العامِرِيُّ) فيلسُوفُ القَرنِ العاشِرِ نَفسَ المَقُولَةِ إلى هوميروس[168]. وثَمَّ مقولةٌ أخرى تبدو مُحَوَّرَةً مِن مقولةٍ يونانيةٍ منسوبةٍ في موسوعة الفاتيكان الحِكمِيَّةِ إلى أناخارسيس الاسكوذي Anacharsis The Scythian[169]. وهذه المَقُولَةُ مَصُوغَةٌ بشكلٍ يُقَرِّبُها من اليونانيةِ لدى (العامِرِيِّ) الذي يَنسُبُها هذه المَرَّةَ إلى أرسطو[170]. ولدينا مقولةٌ أخرى لهرمس موجودةٌ بتنويعاتٍ طفيفةِ الاختلافِ منسوبةً إلى فيثاغورس في موسوعةٍ حكميَّةٍ عربيَّةٍ، بينما ينسبُها الشهرستانيُّ بتغييراتٍ أكبَرَ إلى زينون[171]. وتوضحُ المُقارَنَةُ أنَّ للنَّصِّ أُصُولًا يونانيَّةً بَيِّنَةً، وذلك رغمَ طُروءِ بعضِ الاختلافِ على مُحتَوَى المقولةِ في العربية. ويضمُّ المبشرُ هذه المقولةَ: "وسُئِلَ ما بالُ العلماءِ يأتونَ أبوابَ الأغنياءِ أكثَرَ ممّا يأتي الأغنياءُ أبوابَ العلماءِ، فقال لمعرفةِ العلماءِ بفَضلِ الغِنى وجَهلِ الأغنياءِ بفَضلِ العِلم."[172] ويَظهَرُ شيءٌ مُشابِهٌ في التُّراثِ

167- هذا المُصَنَّفُ هو (الرباعيةُ الفلسفية Philosophical Quartet) التي حَقَّقَها جوتاس Gutas 1975: 102-103 (Socrates no. 32), commentary 309-311. وللمزيد من المُعادِلاتِ في التراث العربيِّ، انظر: Rosenthal 1940: 409. وقد تجادَلَ حَولَ صِدقِيَّةِ هذه المقولةِ الوزيرُ ابنُ سَعدانَ وأبو حَيّانَ التَّوحِيديُّ في ثمانينياتِ القرنِ العاشِرِ (ولَخَّصَ الجِدالَ كريمر Joel Kraemer 1986: 18 and 205-206).

168- al-Mubaššir 20.12 = aš-Šahrazu- rī 153.10: «وقالَ: العاقِلُ لا تَدَعُهُ عُيُوبُهُ يَفرَحُ بِما ظَهَرَ مِن مَحاسِنِهِ». Cf. Gutas 1975, 130–131 (Plato no. 33), commentary 355.

169- al-Mubaššir 20.20 = al-Ansā rī 153.13 = aš-Šahrazu- rī 154.2-3: "ويَشفِيكَ مِنَ الحاسِدِ أنَّهُ يَغتَمُّ وَقتَ سُرُورِكَ". (Cf. Gnomologium Vaticanum no. 19 (Anacharsis: «وحين سُئِلَ عن سِرِ التعاسةِ الدائمةِ التي يستشعِرُها الحاسِدُونَ، قالَ (ذلك أنَّ أرَقَهم لا ينبُعُ فقط من أخطائهم، وإنما تُحزِنُهم كذلك خَيراتُ الآخَرين)». انظر كذلك: Gutas 1975: 403.

170- Gutas 1975: 172–174 (Aristotle 35), commentary 402–403

171- المبشر والشهرزوري al-Mubaššir 19.19 = aš-Šahrazu- rī 152.10: «وسُئِلَ ما الذي يَهُدُّ الرَّجُلَ فقالَ الغَضَبُ والحَسَدُ وأبلَغُ منهما الهَمُّ.» Cf. Gutas 1975: 72–73 (Pythagoras no. 21), commentary 246

172- al-Mubaššir 19.20–22 = aš-Šahrazu- rī 152.11–13

اليونانيِّ مَرَّةً تحتَ اسمِ (أنتِستِنِس Antisthenes) ومَرَّةً في حكاياتِ إيسوپ: "سألَه الطاغِيَةُ: لماذا لا يذهبُ الأغنياءُ إلى الحكماء لكن يَحدُثُ العكس؟ فأجابَ: لأنه بينما يعرِفُ الحكماءُ ما يُصلِحُ حياتَهم، لا يعرفُ الأغنياءُ ذلك، وإنما هم مشغولون بالمال أكثرَ من الحكمة.[173]" مِن المؤكَّدِ أنَّ هذَين القَولَين مُرتبطان ببعضهما، فالقولُ العربيُّ ترجمةٌ واضحةٌ لصيغَةٍ ما باليونانية، لكن يبقى مسارُ الانتقالِ إلى العربيةِ مجهولا.

وبعدُ فليست الخلفيةُ اليونانيةُ وحدَها هي ما يَمُتُّ بصِلَةِ القُربَى لأقوالِ هرمس بالعربية. فلدينا مقولةٌ واحدةٌ على الأقلِّ لهرمس لدى المبشِّرِ تُعَدُّ ترجمَةً حَرفيَّةً لمقولةٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ وارِدَةٍ في موسوعةٍ زرادشتيَّةٍ للأدبِ الحِكميِّ، هي الكتابُ السادسُ من (الدنكارد):

تُنطَقُ العبارةُ بالفارسية المتوسطةِ قريبًا من هذا: "أَست ساخوان كِ آ-پاساخويه پاسوخ أَد أَست كار كِ آ-كِرداريه پيروزيه." والترجمةُ العربيةُ: "رُبَّ كلامٍ جَوابُهُ السُّكوتُ ورُبَّ عَمَلٍ الكَفُّ عنهُ أفضَل[174]". وتمضي النُّسخَةُ العربيةُ لتُضيفَ: "وَرُبَّ خُصُومَةٍ الإعراضُ عَنها أَصْوَبُ." وهناك تَراسُلٌ شِبهُ تامٍّ بَينَ النُسخَتَين العربيةِ والفارسيةِ المتوسطةِ، لا مِن حَيثُ الكلماتُ فقط، وإنما كذلك مِن حيثُ ترتيبُها: "أَست[175] = رُبَّ. ساخوان = كلام. كِ ... پاسوخ = جوابُهُ. آ-پاساخويه = السُّكُوتُ. أُد = وَ (واو العطف). كار = عَمَل. كِ آ-كِرداريه = الكَفُّ عنه. پيروزيه = أفضَل."

ونلاحِظُ أنَّ كلماتِ الفارسيَّةِ المتوسِّطَةِ المُكَوَّنَةَ بإضافةِ أداةِ النَّفي المُتَّصِلَة (آ) Privative Prefix قد تُرجِمَت هُنا إلى كلماتٍ مُضادَّةٍ في العربيةِ (في مُقابِلِ العِباراتِ المُكَوَّنَةِ مِن عِدَّةِ كلماتٍ) إذ إنَّ العربيةَ تَفتَقِرُ إلى هذا النَّوعِ مِن الكلماتِ المُركَّبَةِ، والبَديلُ الوحيدُ المُتاحُ فيها هو إضافةُ أداةِ نَفيٍ منفصِلَةٍ كـ(غَير) لنقل الكلمةِ الفارسيّةِ بدِقَّة. وبَعدُ، فلَو كانت الأمورُ تَسيرُ في الاتِّجاهِ المُضادِّ (أي أنَّ الجُملَةَ الأصليَّةَ في العربيةِ والمُترجَمَةَ في الفارسيَّةِ المتوسّطةِ) لكان لنا أن نتوقَّعَ ألاّ نَجِدَ مِثلَ هذه الكلماتِ الفارسيَّةِ المُرَكَّبَة

173- Gnomologium Vaticanum no. 6 (Antisthenes) = Aesopic lógos: Perry 1952: 252, no. 19.

174- al-Mubaššir 21.19-20 = aš-Šahrazu- rī 155.2-3. ونجد النسخة الفارسية المتوسطة في Shaked 1979: 212-213, E45a.

175- الكلمة الفارسية المتوسطة (أَست) تعني (يَكون) كما تعني (رُبَّ) العربيةَ حين تجيءُ في بِدايَةِ الكَلِم.

بإضافةِ أداةِ النفيِ المتَّصِلَة، ولَوَجَدنا بالأحرَى مُرادِفاتٍ أدَقَّ للكلماتِ العربيَّةِ المُوجَبَة. وعلى سبيلِ المِثالِ، كُنَّا سنتوقَّعُ أن نَجِدَ مُرادِفًا بالفارسيَّةِ المتوسِّطَةِ لكلمةِ (السُّكُوت). لِذا خَلُصنا إلى أنَّ الصيغَةَ الأصليَّةَ هي الفارسيةُ المتوسطةُ، وأنَّ العربيةَ ترجَمَةٌ لها. وتُوقِفُنا المُقارَنَةُ كذلك على جَهدِ المُتَرجِمِ للحُصُولِ على صِياغَةٍ تتراسَلُ والأصلَ الفارسيَّ كلمَةً كلمَة. والجزءُ الأوَّلُ مِن المقولةِ موجودٌ بالفعلِ في الموسوعةِ الحِكمِيَّةِ العظيمة التي جَمَعها (عَلِيُّ بنُ عُبَيدَةَ الرَّيحانيُّ ت. 834م) وَزيرُ الخليفةِ المأمونِ، وهو جامعٌ للحِكَمِ المُتَرجَمَةِ مِن الفارسيَّةِ المتوسِّطَةِ، ورُبَّما كان هو نفسُهُ مُتَرجِمًا لها[176]. وقد سَبَقَ أن أوردتُ مِثالاً آخَرَ على حكمةٍ مُستَقاةٍ من الفارسيةِ المتوسطةِ نُسِبَت في التُّراثِ العَرَبِيِّ إلى حكيمٍ يونانيّ[177]. ورُبَّما كانَ مَرَدُّ هذه المُمارَسَةِ - نعني أخذَ مقولاتٍ ذاتِ خلفيَّةٍ إيرانيَّةٍ واختراعَ مَصادِرَ يُونانِيَّةٍ لها - إلى ما تَمَتَّعَ به اليونانيُّون القُدماءُ مِن مكانَةٍ كمُؤَلِّفِينَ وازديادِ الطَّلَبِ على كُتُبِهم بين العُلَماءِ العَرَبِ في القرنَين التاسع والعاشر. وفي حالةِ أقوالِ هرمس التي اكتُشِفَ أنَّ مَقطَعًا قصيرًا منها ما هُوَ إلاّ ترجمَةٌ من الفارسيةِ المتوسطةِ، فمِن المحتمَلِ أن تكونَ هناك سوابِقُ أخرى بالفارسيَّةِ المتوسِّطَةِ تنتَظِرُ أن يُماطَ عنها اللِّثام[178].

وثَمَّ حالةٌ مُشابِهَةٌ تنطوي على أقوالٍ تُرجِمَت من السنسكريتيَّةِ إلى العربيَّةِ ثُمَّ نُسِبَت إلى هرمسَ في كُلٍّ من (الصِّوانِ) و(مُختار الحِكَم). ورُبَّما يَكونُ مُفاجِئًا في البِدايَةِ أن نَجِدَ حِكَمًا هندِيَّةً قديمةً منسوبةً إلى هرمسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ، بَيدَ أنَّ السِّياقَ العامَّ للتُّراثِ العَرَبِيِّ المُبَكِّرِ الذي تكاثَرَت فيه التَّرجَماتُ مِن عِدَّةِ لُغاتٍ قديمةٍ يجعَلُ هذا الأمرَ معقولاً للغاية. نحنُ هنا في حضرَةِ التعاليمِ السياسيَّةِ (نيتيشاستراNitishastra) للحكيمِ الهنديِّ القديمِ الأسطوريِّ (تشاناكيا Chanakya) وزيرِ المَلِكِ (تشاندراجوبتا موريا Chandragupta Maurya) في القرن الرابع قبل الميلاد. وهذه التعاليمُ موجودةٌ في مجموعاتٍ سنسكريتيةٍ مختلفةٍ لا حَصرَ لها، ولها تواريخُها الخاصَّةُ المُعَقَّدَةُ، وهنا

176- Zakeri 2007: 1.317-326 وتوجد مقولةٌ موازِيَةٌ لها في موضعٍ آخَرَ 2.384, no. 742.

177- van Bladel 2004: 165-168

178- للمزيد عن التراث الحكميِّ في الفارسية المتوسطة، انظر: Shaked, "Andarz. i. Andarz and Andarz Literature in Pre-Islamic Iran," EIr, 2.11b-16b. See also Shaked 1979 and 1987a.

فضلاً عَمَّا اشتُقّ منها مِن تراثٍ متعدِّدِ اللُّغاتِ في البورميَّةِ والتِبتيَّةِ وغيرِهما. ويبدو أنَّ مجموعةً من تعاليمِ تشاناكيا قد تُرجِمَت إلى العربيةِ خِلالَ أواخرِ القرن الثامنِ حين كان الوزيرُ البَرمَكِيُّ (يحيى بنُ خالدٍ بن برمَك) - الذي أُعفِيَ مِن مَنصِبِهِ عام 803م - يبحثُ عن ترجماتٍ أُخرى لأعمالِ سنسكريتيَّةٍ، لاسِيَّما أنَّ عائلةَ (بَرمَك) أتَت مِن طخارِستان التي كانت السنسكريتيَّةُ تُدرَسُ فيها حتى مَقدَم الفَتحِ العربيّ"[179]. وثَمَّ مَقُولَتان على الأقلِّ من هذه النُّسخَةِ العربيةِ من تعاليمِ تشاناكيا قد عَرَفَتا طريقَهما إلى (مُختارِ الحِكَمِ) للمُبَشِّرِ تحتَ اسمِ (هرمس). ويَظهَرُ الأصلُ السنسكريتيُّ الدَّقيقُ أو شيءٌ شديدُ القُربِ منه بالصياغَةِ التقليديَّةِ المنظومَةِ في مجموعةٍ منشورةٍ من حِكَمِ تشاناكيا، نورِدُه هنا بالحروف اللاتينية:

dhanikah Śrotriyo rājā nadī vaidyas tu pañcamah pañca yatra na vidyante na tatra divasam˙ vaset

والمعنى منثورًا بالعربيَّة: "حيثُ لا يُوجَدُ مُقرِضٌ وبراهِمِيٌّ ومَلِكٌ ونَهرٌ وخامسًا طَبيبٌ، على المرءِ ألاّ يستقِرَّ ولا يومًا واحدا"[180].

وثَمَّ مقولةٌ لهرمس في (مختصَر صوان الحكمةِ) تتراسَلُ مع هذه إلى ما يُقارِبُ التَّمامَ، لكنَّها تحذِفُ الطبيبَ وتضعُ بدلاً منه مُتَطَلَّبًا آخَرَ: "وقالَ: لا تتوَطَّن بَلَدًا ليسَ فيهِ سُلطانٌ حازِمٌ وقاضٍ عادِلٌ وسُوقٌ قائِمٌ ونَهرٌ جارٍ ووَادٌ مُساعِدٌ"[181]. أمّا المُبَشِّر فيُورِدُ هذا القولَ لهرمسَ بصياغَةٍ أقربَ إلى الأصليَّةِ في قائمةِ مُتَطَلَّباتِها، لكنَّها مع ذلك أطوَلُ، كما تختلِفُ في اختيارِ كلماتِها عن تلك التي في (المُختَصَر): "وقالَ: مَن لَم يَسكُن مَوضِعًا فيهِ سُلطانٌ قاهِرٌ وقاضٍ عادِلٌ وطَبيبٌ عالِمٌ وسُوقٌ قائمٌ ونَهرٌ جارٍ فقد ضَيَّعَ نفسَه وأهلَهُ ومالَهُ ووَلَدَهُ."[182] فهُنا التَّراسُلُ بين المقولتَين أقربُ إلى التَّمام. ومِن المؤكَّدِ أنَّ

179- للمزيدِ عن السياق الاجتماعيِّ للترجماتِ المبكِّرَة من السنسكريتيَّةِ إلى العربيةِ، انظر: van Bladel في دراسةٍ لم تُنشَر إلى زمنِ صُدور هذا الكِتاب.

180- (Ludwik Sternbach 1963: 108 (no. 107

181- Istanbul Fatih 3222: 36r5–7; Kartanegara 1996: 170.19

182- al-Mubaššir 23.1–2 = aš-Šahrazu- rī 157.2–4

المقولةَ العربيةَ هي المُستَقاةُ من السنسكريتيَّةِ، لا العَكس، إذ إنَّ الأخيرةَ هي الأقدمُ الموزونة. رغمَ ذلكَ حوَّرَت الترجمةُ العربيةُ المَقُولَةَ السنسكريتيَّةَ بطَريقَتَين مختَلِفَتَين في الحالَتَين. ففي المُختَصَرِ كان التحويرُ طَفيفًا إذ استُبدِلَ بالطَّبيبِ وادٌّ مُساعِدٌ، وقُدِّمَ هذا الوادُّ خارجَ ترتيبِ قائمةِ المُتطَلَّبات. أمّا في نُسخَةِ المُبَشِّرِ، فرغمَ أنَّ شُرُوطَ البَلَدِ الصالحِ للحياةِ كما هي في الأصل السنسكريتيِّ، إلاّ أنَّ تَبِعاتِ الحَياةِ في مكانٍ يفتَقِرُ إلى هذه الشُّرُوطِ مُفَصَّلَةٌ لدَرَجَةٍ أكبر.

وثَمَّ مِثالٌ آخَرُ يُؤَكِّدُ أنَّ مَصدَرَ (المُبَشِّر) قد حَوَّرَ الترجمةَ العربيةَ من السنسكريتيّةِ عَمدًا لأجلِ نسبةِ القولِ إلى هرمس. ورَغمَ ما يَبدُو مِن أنَّ الترجمةَ العربيةَ لأقوالِ تشاناكيا السنسكريتيَّةِ لم تَحظَ بالتفاتٍ يُذكَرُ منذُ إنجازِها، إلاّ أنَّ جُزءًا منها قد بَقِيَ حتّى اقتبَسَهُ أبوبكرٍ مُحَمَّدُ بنُ الوَليدِ الطُّرطُوشِي (من تورتوسا بالأندلس، ت. 1126 أو 1131م في القاهرة) في مُصَنَّفِهِ الأشهَرِ (سِراجِ المُلوك)[183]. تَصادَفَ أن يَحتَوِيَ هذا المُقتَطَفُ الذي أَورَدَهُ الطُّرطُوشِيُّ مَقطَعًا من المَقاطِعِ التي حَوَّرَها مَصدَرُ المُبَشِّرِ ونَسَبَها إلى هرمس. وفي كُلِّ الاحتمالاتِ يبدو أنَّ المِثالَ السابقَ مأخوذٌ كذلك مِن مَقطَعٍ آخَرَ مِن نفس الترجمةِ عن السنسكريتيّة. نُورِدُ هُنا أوّلاً المقولةَ الهرمسيةَ كما أورَدَها المُبَشِّر "وقالَ إذا لَم يَكُنِ المَلِكُ يَقدِرُ على قَهرِ حَواسِّهِ وغَلَبَةِ شَهَواتِهِ فكَيفَ يَقدِرُ على ضَبطِ أَعوانِهِ وإذا لَم يَقدِر على أَعوانِهِ فكيفَ يَقدِرُ على رَعِيَّتِهِ وما بَعُدَ عن مَملَكَتِهِ، فسَبيلُ المَلِكِ أن يَبتَدِئَ بسُلطانِهِ على نَفسِهِ لِيَستَقِيمَ لَهُ سُلطانُهُ على غَيرِهِ.[184]" أمّا المَقطَعُ الأصليُّ المُوازِي الذي حَفِظَهُ الطُّرطُوشِيُّ فمَنسوبٌ عِندَهُ بالتَّحديدِ إلى تشاناكيا. وهو يقدِّمُ لهذا الجزءِ من كتابِهِ بقَولِهِ: "مِن حِكَمِ شَناق الهِندِيِّ مِن كِتابِهِ الذي سَمّاهُ مُنتَخَلَ الجَواهِرِ للمَلِكِ ابنِ قمابِص الهنديّ"[185]. وهذا هو الجزءُ الذي نتحدثُ عنه

183- A. Ben Abdesselem, "al-T urtu- shī," EI 2, 10.739a–740b

184- al-Mubaššir 26.1–3 = aš-Šahrazu- rī 157.5–8; cf. Ibn al-Qiftī 8.5–6. وقد حَذَفَت نُسخَةُ (عبد الرحمن بدوي) المُحَقَّقَةُ من كتاب المُبَشِّرِ عِدَّة كلماتٍ بالخطأ، وأوردتُ أنا النَّصَّ مِن نسخة روزنتال المخطوطة.

185- at-T urtu- šī 192.20–21 وقد اقترَحَ (هاس Haas 1876: 629) أنَّ الكلمةَ السنسكريتية (براهمانا) وراءَ هذا الاسم، بَيدَ أنَّ هذا تَخريجٌ بَعيدٌ كما رأى (مولر August Müller 1880: 479n) فالصوت السنسكريتيّ (ها) يُعَبَّرُ عنه في العربيةِ بِمِثلِه (هاه) لا بقاف.

"ومَن لم يَضبِطْ نَفسَهُ وهي واحِدَةٌ لم يَضبِطْ حَواسَّهُ وهي خَمسٌ وإذا لم يَضبِطْ حَواسَّهُ مَعَ قِلَّتِها وَذِلَّتِها صَعُبَ عَلَيهِ ضَبطُ الأَعوانِ مَعَ كَثرَتِهم وخُشُونَةِ جانِبِهِم، فكانَت عامَّةُ الرَّعِيَّةِ في قَواصِي (قُرِئَت كذلك/ نَواحي) البِلادِ وأَطرافِ المَملَكَةِ أَبعَدَ مِنَ الضَّبطِ، فَلْيَبدَأِ المَلِكُ بِسُلطانِهِ على نَفسِهِ فَلَيسَ مِن عَدُوٍّ أَحَقَّ مِن أَن يَبدَأَ بالقَهرِ مِن نَفسِهِ."[186] وقد كَتَبَ (تيودور زكريا Theodor Zachariae) منذُ قَرنٍ مقالاً ممتازًا أوضَحَ فيهِ أنَّ هذا المَقطَعَ فضلاً عن الجُزءِ الذي يشمَلُهُ من مُؤَلَّفِ الطُّرطُوشِيِّ في كُلِّيَّتِهِ مُستَقىً بالتأكيدِ من أصلٍ سنسكريتيٍّ منسوبٍ بلا شَكٍّ إلى تشاناكيا[187]. ورغم أنَّ الأصلَ المباشِرَ للنسخةِ العربيةِ لم يُتَعَرَّف عليهِ إلاّ أنَّ زكريا قد استشهَدَ بِعِدَّةِ مقاطِعَ قريبةٍ منها مِن أعمالٍ مختلفةٍ تنتمي للتراثِ السنسكريتيِّ، كما استطاعَ بالإضافةِ إلى ذلكَ أن يتعرَّفَ على حقيقةِ الأسماءِ السنسكريتيةِ الصحيحةِ الكامنةِ وراءَ أسماءِ الأشخاصِ، تلك التي حُرِّفَت في الكِتابةِ العربيةِ وذُكِرَت لاحِقًا في مَتنِ هذا المَقطَعِ.

في المُقتَطَفِ السابقِ، ومن الواضحِ أنه أَساسُ الحكمةِ الهرمسيَّةِ التي أُعِيدَت صياغَتُها في مختارِ الحِكَمِ للمبشِّرِ، نَجِدُ أنفُسَنا إزاءَ مفهومٍ أصيلٍ في منظومةِ الأخلاقِ الهندية القديمة: ذلك هو (إندريًا نِجراها Indriya nigraha) ويعني حَرفِيًّا: التَّحَكُّمَ في قُدراتِ الحَواسِّ. وكثيرًا ما يَظهَرُ هذا الموضوعُ الذي يُشيرُ إلى ضبطِ النفسِ في مواجَهَةِ المُثيراتِ الحِسِّيَّةِ المرغوبةِ والمُنَفِّرَةِ، نقولُ كثيرًا ما يَظهَرُ في مُقدِّمَةِ الأعمالِ السنسكريتيةِ المنشَغِلَةِ بسُلُوكِ الملوكِ[188] Rajaniti. وكما يقولُ قُربَ بدايةِ إحدى موسوعاتِ حِكَمِ تشاناكيا: sa rājā yo jitendriyah أي أنَّ المَلِكَ هو مَن يَملِكُ حَواسَّه[189]. ومِن الجديرِ بالالتفاتِ أنَّ هرمسَ المُثَلَّثَ بالعَظَمَةِ يتبَنَّى فِعلِيًّا هذا المبدأَ الهنديَّ، وهذا رغمَ أنَّ مَن حَوَّرَ قولَ تشاناكيا أجرَى تغييراتٍ طفيفةً في الكلماتِ ليجعَلَ الترجمةَ المُقتَرَضَةَ مِن ثقافةٍ غريبةٍ تبدو طبيعيَّةً، وقد كانت غريبةً بالنسبةِ له بدرجةٍ ما، لا رَيبَ في ذلك. وإنَّ ترجمةً حَرفِيَّةً للتعبيرِ السنسكريتيِّ (إندريًا نِجراها) بالعربيةِ

186- at-T urtu- šī 192.25-28

187- Zachariae 1914. أما (شترنباخ Ludwik Sternbach 1981: 122b) فيُنكِرُ أن مَقطَعَ (شناق) في كتاب الطرطوشيِّ هنديُّ الأصل، وهو يمضي في تأكيد ذلك دُونَ حُجَج.

188- Zachariae 1914: 189-190 حيث يُورِدُ مزيدًا من الأمثلة الموازية في السنسكريتية.

189- Ludwik Sternbach 1963: 75.2 (no. 5)

لَهِيَ (ضَبطُ الحَواسّ)، وهما بالفعل كلمتان مِفتاحِيَّتان في النَّصّ العربي. وبالنَّظَرِ إلى الترجمةِ التي نَسَخَها الطُّرطُوشِيُّ نَجِدُ التَّعبيرَ نفسَه في الجُملةِ الفعليةِ المنفيَّةِ "لَم يضبِط حواسَّهُ" كما يتكرَّرُ فعلُ "الضَّبطِ" نفسُهُ مع أعوانِ المَلكِ ورَعِيَّتِهِ، مع احتياجها إلى "ضبطٍ" أكثرَ ماديَّة بَيدَ أنَّه يَبدُو غيرَ طبيعيٍّ في عربيةِ القُرونِ الوُسطَى كما في الإنجليزيَّةِ الحديثةِ أن نتحدَّثَ عن "ضَبطِ الحَواسّ" لا "ضَبطِ الانفعالات"[190]*. حَقًّا إنَّ كلمةَ "ضبطٍ" العربيةَ تحملُ ظِلَّ الأشياء المادِّيَّةِ الملموسةِ ممّا يجعلُها أقربَ إلى نقلٍ حَرفِيٍّ للسنسكريتيَّةِ "نِجراها"، لكنَّ هذا لا ينفي الإحساسَ بغرابَةِ التعبيرِ في العربيةِ: كيف يُمكِنُ للحواسِّ أن تُضبَطَ؟ ولذا غَيَّرَ مُحَوِّرُ النَّصّ لهرمسَ الفِعلَ فأصبحَ "القَهرَ" في الحالةِ الأولى، حيثُ يُمكِنُ للمرءِ أن يتحدَّثَ عن قَهرِ الحَواسِّ بشَكلٍ أكثرَ طبيعيَّةً من الحديثِ عن ضَبطِها. كما أنَّ المُحَوِّرَ زادَ العِبارَةَ بقولِهِ "وغَلَبَة شَهَواتِه" حيثُ كلمةُ "الشهواتِ" مأخوذةٌ من موضِعٍ لاحِقٍ في المَقطَعِ الأصليِّ (وكذلك عند الطرطوشيِّ)، ومناسِبَةٌ في الوقتِ ذاتِهِ لخطابِ الفلسفةِ الهلينستيَّةِ والطِّبِّ في الترجمةِ العربية ثُمَّ تبقى مفردَةُ (الضَّبط) في مكانِها في بقيَّةِ القولِ الهرمسيِّ كأَثَرٍ مِن الأصل. ويمكنُنا أن نرى من خلالِ هذا المَثالِ كيفَ أنَّ التعبيرَ الهندِيَّ غيرَ الشائعِ المُترجَمَ حَرفيًّا قد استَدعَى قليلاً من التحويرِ في العربية. وقد تَعَلَّقَت تحويراتٌ أخرى في القولِ الهرمسيِّ بالسِّياقِ: فعلى سبيل المِثالِ، تلك النُّقطَةُ في الأصلِ السنسكريتيِّ التي مَفادُها أنَّ هناك خمسَ حواسٍّ ونفسًا واحدة فقط، حُذِفَت في القولِ الهرمسي. وذلكَ أنَّ المَقطَعَ الأصليَّ كما قَدَّمَهُ الطُّرطُوشِيُّ يُطنِبُ في مناقَشَةِ الأخطارِ الكامِنَةِ في كُلٍّ مِن الحواسِّ الخمسِ مِن خلالِ خمسةِ مجازاتٍ حيوانيَّةٍ "بها يَهلِكُ الحَيَوانُ بالشَّهْوَةِ". وقد كانَ في مقدورِ المُحَوِّرِ الذي أَرادَ أن يحذِفَ هذه المَجازاتِ أن يَستَغنِيَ كذلك عن الإشارةِ إلى الرقمِ (خمسة). وإضافَةً إلى غَرَضِهِ الرّامي إلى حَذفِ العناصرِ الأجنبِيَّةِ الأكثرَ استعصاءً على الفَهمِ وإلى الحِفاظِ على تكامُلِ المَقطَعِ كمُقتَطَفٍ قصيرٍ، ربما هَدَفَت التغييراتُ كذلك إلى إخفاءِ أُصُولِ المَقطَعِ بدَرَجَةٍ ما، وهو أَمرٌ يَبدو ضروريًّا لجعلِ حِكمَةِ تشاناكيا السنسكريتيَّةِ ملائمَةً لهرمس. ولا يَبعُدُ أن تَكونَ هناك أقوالٌ أُخرَى لهرمسَ مُحَوَّرَةً مِن مجموعِ حِكَمِ تشاناكيا المعروفِ للطرطوشيِّ باسمِ (مُنتَخَل الجَواهِر).

190- لكن ربما يكونُ الآنَ تعبيرُ «ضبط الحواس» وما إليهِ طبيعيًّا بالنسبةِ لِمَن هم على إلفٍ بالتعاليم الهنديَّة من خلالِ ترجمتِها الإنجليزية.

* والأمرُ كذلك في العربيةِ في تقديري. (المترجِم)

وأيًّا كان مَن حَوَّرَ هذه المَقُولاتِ العديدةَ لِيَعزُوَها إلى هرمِسَ، فهو لَم يَرجِع إلى أصولِها القديمةِ في لُغاتٍ مختلفة. لقد كان يستخدِمُ موسوعاتٍ حكميَّةً مُتاحَةً بالفعلِ في ترجماتٍ عربية. وكما لاحَظنا آنِفًا، يَغلِبُ على مقولاتِ هرمس التي سَرَدَها المُبَشِّرُ أن تَبدَأَ بقائمةِ وَصايا وأوامِرَ، لكنَّها تتحوَّلُ أخيرًا إلى أقوالٍ حكميَّةٍ تقليديَّةٍ دُونَ وجودِ ما يُفيدُ التقسيمَ مِن عنوانٍ أو ما إلَى ذلك. وقد اكتشفَ (محسن زاكِرِي) أنَّ شطرًا مهمًّا من هذه المجموعةِ الثانيةِ من الأقوالِ الهرمسيَّةِ موجودٌ كذلك في (كتابِ الآدابِ) للشاعرِ الأميرِ العَبَّاسِيِّ (ابنِ المُعتَزِّ 908-861)، الذي أَلَّفَ هذا الكِتابَ مِن موادَّ أقدَمَ قبلَ عام 887م[191]. ويَظهَرُ أنَّ المصدَرَ الذي استَقَى منه ابنُ المعتَزِّ بعضَ أقوالِ كِتابِهِ كان بشكلٍ مباشِرٍ أو غيرِ ذلك هو كتابَ (جَواهِرِ الكَلِم) للوزيرِ (عَلِيِّ بن عُبَيدَةَ الرَّيحانِيِّ ت. 834م). ويفترضُ (زاكري) أنَّ المُحتَوَى المُشتَرَك من الأقوالِ الهرمسيَّةِ وهذين العَمَلَينِ المبكِّرَين، "تُلمِحُ في مجموعِها إلى وجودِ نَصٍّ مُستَقِلٍّ لحِكَمِ هرمسَ قبلَ زَمَنِ الرَّيحانِيِّ"[192]. بَيدَ أنَّ أيًّا مِن هذين العملَينِ المبكِّرَين لا يُشيرُ إلى هرمسَ مِن قريبٍ أو بعيد. وفي ضَوءِ الحالاتِ العديدةِ التي شَهِدَت تحويرًا واضحًا لمقولاتٍ مِن مَصادِرَ لا يُذكَرُ فيها هرمسُ، ونِسبَتَها إلى هرمس، فضلاً عن الرِّوايَةِ المُصاحِبَةِ لهذه المقولاتِ عن عَمَلِ هرمسَ وما تتميزُ به هذه الرِّوايةُ من اختلاقٍ واضحٍ، في ضوءِ كُلِّ ذلك يبدو أنَّ مُحَوِّرَ هذه الأقوالِ قد أخذَها ببساطةٍ من ابن المُعتَزِّ، أو مِن مصدَرٍ مُشتَرَكٍ للاثنين لاحِقٍ على الريحانيِّ، حيثُ إنه اقتبس أقوالاً لهرمس من مصادرَ عِدَّة. وليس ثَمَّ مُبَرِّرٌ لافتراضِ مجموعةٍ مبكرةٍ من أقوال هرمس. وفي الحقيقةِ لا توجدَ شواهدُ مباشِرةٌ على أية محاولةٍ لتأليفِ مِثلِ تلك المجموعةِ قبل صِوان الحكمةِ أو مصدَرِ المُبَشِّر. ومن الواضحِ أنَّ هذا الأخيرَ قد لجأَ إلى عِدَّةِ كُتُبٍ ليَجمَعَ منها حكمةَ نبيٍّ ما قبلَ الطُّوفانِ، وبين هذه الكُتُبِ موسوعاتٌ حِكمِيَّةٌ عربيةٌ سابقة.

بماذا نستطيعُ أن نَخرُجَ مِن هذه الأقوالِ الهرمسيَّةِ بأُصولِها المُتَفَرِّقَةِ في اليونانيةِ والفارسيةِ المتوسطةِ والسنسكريتيةِ والعربية؟ مِن الشائعِ في تاريخِ الأدَبِ الحِكمِيِّ أن تُعادَ نِسبَةُ الأقوالِ مِن حكيمٍ إلى آخَر. وقد تَكَرَّرَت هذه الظاهِرَةُ بالفعلِ بشكلٍ

191- Zakeri 2007: 1.39–43

192- Zakeri 2007: 1.42

منتظمٍ في تراث المخطوطاتِ اليونانيِّ، وكثيرٌ من أمثِلَتِها غيرُ مقصودٍ، وقد حَدَثَ لأسبابٍ عِدَّة. فأحيانًا على سبيلِ المِثالِ كان النُّسَّاخُ يَفقِدُونَ العُنوانَ الذي يُتَوِّجُ مجموعةً من الأقوالِ أو يَغُضُّونَ الطَّرفَ عنهُ، فتَندَمِجُ بذلك المجموعاتُ المنفصِلَةُ أساسًا من الأقوالِ لتُعزَى إلى اسمٍ واحد. كذلك كان مِن الجائزِ لخَطِّ اليَدِ المفتَقِرِ إلى الوُضوحِ أن يتسببَ في أن يُقرَأَ اسمٌ مُعَيَّنٌ باعتبارِهِ اسمًا آخَرَ، ولو كانا مختلفين تمامًا في الأصل، كما في مثال (ديوجنس وهرمس). غَيرَ أنه يتعذَّرُ علينا في الحالةِ التي بَينَ أيدينا ألاّ نستنتجَ أنَّ شخصًا ما قد تَخَيَّرَ حِكَمًا مِن كُتُبٍ مختلفةٍ وعَمَدَ إلى جَمعِها ليَصنَعَ منها شيئًا جديدًا هو حكمةُ هرمس. فلدينا من المصادرِ المختلفةِ لهذه الأقوال الهرمسيةِ ما هو أكثرُ مِن أن يَسمَحَ لنا بافتِراضِ أنَّ الحالاتِ كُلَّها قد حدثَت بمَحضِ الصُّدفَة. ومِمّا لا شَكَّ فيه أنَّ جامِعَ هذه الأقوالِ قد أضافَ أقوالَه وأفكارَه الشخصيَّةَ إلى العيِّناتِ القديمة.

ونَجِدُ مِثالاً صارخًا على نَصٍّ جديدٍ باسمِ هرمسَ مغزولٍ مع موادَّ قديمةٍ مأخوذةٍ من مصادرَ أخرى في (عهد هرمسَ إلى آمون) الذي أَورَدَهُ المُبَشِّرُ بينَ الحِكَمِ الهرمسيةِ الأخرى. لم يَحظَ العهدُ إلى آمونَ أبدًا بما يستحقُّهُ من التفاتٍ رغم كونه مُتاحًا للباحثينَ الأوربيين منذُ عهدٍ بعيدٍ، ليس فقد مِن خلالِ الترجماتِ القروسطيَّةِ لمختار الحِكَمِ للمبشِّرِ إلى الإسبانيةِ واللاتينيةِ ولغاتٍ أخرى، وإنما كذلك منذُ عام 1903 في النسخةِ التي حَقَّقَها (ليبرت Lippert) من موجَز الزوزنيِّ لكتابِ (تاريخِ الحُكَماءِ لابنِ القِفطِيِّ)، وهو عملٌ يمتاحُ بقوّةٍ من كتاب المبشِّر. ويُعَدُّ هذا العَهدُ وَثيقَةً جديرةً بالالتفاتِ، توضحُ اهتمامَ كاتبِها بإضفاءِ كُلِّ صِفاتِ النبيِّ المُشَرِّعِ على هرمس، على غِرارِ النبيِّ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلَّم. وإليكم هذا الجُزءَ مِن كِتابِ المُبَشِّرِ وقد أَضَفتُ إليه الترقيم:

1. ووصى بسيلوخيس [193] وهو أمون الملك، فقال له: أول ما آمرك به تقوى الله عز وجل وإيثار طاعته.
2. ومن تولى أمر الناس فقد يجب عليه أن يكون ذاكرًا ثلاثة أشياء، أولها: أن يده مُطلَقَةٌ على قوم كثير والثاني: أن الذين يده مطلقة عليهم أحرارٌ لا عبيد، والثالث أن سلطانه إنما يثبت مدة يسيرة

193- الاسمُ أفسَدَته الكتابةُ تمامًا في المخطوط، وهذا الهِجاءُ له أبعَدُ ما يكونُ عن اليقين. انظر المناقشة الآتية.

3. فسبيلك أن تطهر نفسك بحُسن النيةِ يا آمونُ[194] والقولُ بالحق
4. وإياك أن تُمهل الحرب والجهاد لمن لا يؤمن بالله جَلَّ اسمُه ويتبع سُنتي وشريعتي لما يُرغَب إليه من دخولهم في طاعة الله عز وجل
5. واحذر أن ترغب في أخذ أموالهم وتركهم على طغيانهم، فإن المال لا رغبة فية إلا من حِلِّهِ وما لله - جل اسمه - فيه رضا
6. واعلم أن الرعية تسكن إلى من أحسن إليها ولا تحسن المملكة إلا بالرعية، فمتى ما لم تكن للسلطان رعية حصل سلطان نفسه إذا سلم منهم
7. وإياك والغفلةَ عن النظرِ في أُمورِهم وأُمورِ مملكتِك ثم نفسِك
8. وقدم ما تصلح به آخرتك ينصلح أمرُ دنياك
9. وسبيلك إذا لقيت حربًا أن تكون حازم الرأي في جميع أمرك
10. واحذر الهزيمة فإنها إذا وقعت بعسكر ليس يشُد حزاما سريعا
11. وأكثر الجواسيس لتكون أخبار أعدائك معك وقتا فوقتا
12. واحذر مِن حيلة تُعمَل عليك
13. وإذا أمرت بأمر فاسأل عنه بعد ذلك ولا تقصر فيه فيلحقك من ذلك نقصان الهيبة
14. وإذا أمرت أن يُكتب لك كتاب فاحذر ختمه وإنفاذه دون أن تقرأه أنت، لأن الحيل تقع بالملوك؛ وما أنت أول ملك وَهِلَ[195] لهذا الأمر
15. وإياك أن تأنس إلى أحد وتكشف إليه سرك، بل يكون خواصك ورعيتك يأنسون إليك بحسن سياستك لهم
16. واجعل النوم لك بقدر راحة جسمك، ولا تشغل نفسك إلا بجد الأشياء ليكون أمرك كله جدا بلا هزل
17. وإذا همست فافعل - وإذا ظفرت فأبقِ - وإذا أبقيت فاحذر
18. وإياك والغفلة عن الكيمياء العظمى وسياسة أهلها وميل قلوبهم والمسامحة لهم وهم الفلاحون، وإن الكيمياء عمارة الأرض بالزراعة والنبات، فإن الرعية بها

194- كما في نسخةِ روزنتال التي بخطٍّ يده.

195- (وَهِلَ) كما في نسخة روزنتال كذلك.

يسكنون، والجُندُ[196] منها يكثرون، وبيوت الأعمال منها تعمر؛ والدولة بها تثبت فليس سبيلك أن تغفل عن أمر هذا عقبُه

19. وسبيلك أن تكرم أصحاب المراتب في المذهب من كل إنسان على قدر عَقلِه[197] وعلمه

20. وانتهز إكرامهم لئلا تجهل الرعية حقوق أهل الفضل

21. ومن يطلب العلم فأكرمه واعرف حقه وفوض الإحسان إليه لتزيد من همته في ويلطف عقله ويصفو ذهنه ويقل هَمه فى أمر دنياه - تنتفع به إن شاء الله

22. وعجل العقوبة على المفسدين فى الأرض بعد أن يصح عندك جرمهم وتتضح جنايتهم

23. ومن قدح فى ملكك فاضرب عنقه وأشهره ليحذر غيره

24. ومن سرق فاقطع يده

25. ومن يلصص فى طريق فأضرب عنقه واصلبه ليشتهر بذلك وتأمن سُبُلك

26. ومن وجد مع ذكر مثله يفسق به فحرقه بالنار واجب، ومن وجد مع امرأة يزني بها فاضربه خمسين جلدة، وارجم المرأة مائة حجر بعد إقامة البينة الثقة على ذلك.

27. واحذر أن تسمع قول ساع، بل إذا صح عندك سعايته فعجل علية العقوبة وأشهره

28. تُرح قلبك أن يشتغل بالمحال

29. وإياك والغفلة عمن في الحبوس في كل شهر لئلا يكون فيهم مظلوم فمن استحق التخلية أطلقت سبيله بعد الإحسان إليه وإن استحق العقوبة عجلت عليه، ومن استحق أن يمهل عليه إلى أن يكشف عن حاله رددته فيه

30. واحذر الإعجاب برأيك، والزم المشاورة لمن حسن عقله وطعن فى سنه لكثرة ما مر عليه من التجارب وحصل آراءهم فإن رأيت فى أحدهم سدادا، وإلا فاعقد أنت

196- (الجُندَ) كما في نسخة روزنتال.

197- (عقلِهِ) كما في نسخة روزنتال.

من جميعهم رأيا سديدا ترشد وبالله التوفيق[198].

تَشِي أُسلُوبُ هذا المَقطَعِ بأنَّ كاتِبَهُ كان على إلفٍ بالقرآنِ والقوانينِ التي طَوَّرَتها الشريعةُ الإسلاميَّةُ، ولِذا لا يُمكِنُ أن يَكونَ قد كُتِبَ قبلَ القرن التاسع. وهرمس يبدو كالنبيِّ (محمَّدٍ) في أنَّ له سُنَّةً - أي أنَّ سُلُوكه يُحتَذَى بصِفَتِهِ نموذجًا أسمى للسلوكِ القَوِيمِ - وشريعةً - أي قوانينَ مُستقاةً مِن دينِهِ أظهَرَها لقومِهِ خلالَ دورِهِ كنَبِيٍّ[199]. كما أنه يأمُرُ بالجِهادِ/ الحرب المَقَدَّسَةِ لزيادةِ عدد الخاضِعينَ لشريعةِ اللهِ ولِدَحرِ «المُفسِدِينَ في الأرضِ»، وهو تعبيرٌ متكرِّرٌ في القرآن[200]. وعمليًّا تَتَطابَقُ عقُوباتُ هرمسَ لعِدَّةِ جرائمَ مع الحُدودِ التي تفرضُها الشريعةُ الإسلاميَّةُ: فعُقُوبَةُ الزِّنا الجَلدُ عددًا محدودًا من الجَلداتِ أو الرَّجمُ، وعقوبةُ الحِرابَةِ الصَّلبُ، وعُقوبَةُ السَّرِقَةِ قَطعُ اليَد. صحيحٌ أنه لا يوجَدُ لديه حَدٌّ للقَذفِ وهو الطَّعنُ في العِفَّةِ، لكن حَلَّت مَحَلَّهُ السِّعايَةُ بمعنى تشويهِ السُّمعَةِ عُموما[201]. والإمامُ في الشريعةِ الإسلاميةِ - وهو القائدُ الشرعيُّ للجماعةِ المُسلِمَةِ - هُوَ المَنُوطَ بإقرارِ الحُدودِ، وهرمس هنا يُخاطِبُ المَلِكَ آمونَ كما لو كانَ هو هذا الإمامَ، ولِذا يُعامَلُ آمونُ هنا ضمنيًّا باعتبارِهِ خليفةً: إمامًا ومَلِكًا في ذاتِ الوقت.

لكن مَن آمونُ هذا وكيفَ سَمِعَ بِهِ المؤلِّفونَ العَرَبُ؟ كما رأينا في الجُزءِ السابقِ، ذَكَرَت سيرَةُ هرمسَ كما حكاها المُبَشِّرُ (المَلِكَ آمونَ) باعتبارِهِ أَحَدَ تلامِذَةِ هرمس. والحَقُّ أنّا لا نصطَدِمُ بآمونَ في التُّراثِ العربيِّ إلاّ قليلاً جِدًّا، لكن مِن السَّهلِ أن نَرَى كيفَ كان يُمكِنُ لإشارَةٍ إلى آمونَ بصِفَتِهِ تلميذَ هرمسَ أن تنتقِلَ من اليونانيةِ إلى العربية. اسمُ

198- al-Mubaššir 23.3–25.4 = aš-Šahrazu- rī 157.5–160.3; cf. Ibn al-Qiftī 7.10–8.4

199- بمجيء القرن العاشر كان اليهود والمسيحيون يستخدمون اصطلاح الشريعة تماما كالمسلمين. N. Calder and M. B. Hooker, "Sharī<a," EI2, 9.321a–326a. وقارِن بما جاء في الآية 18 من سورة (الجاثِيَة) دالاًّ على اقترانِ مفردَتَي (الشريعة) و(الاتِّباع): «ثُمَّ جَعلناكَ على شَريعَةٍ من الأمرِ فاتَّبِعها ولا تتبع أهواءَ الذين لا يَعلَمُون».

200- على سبيلِ المثال: «وإذا تولىَّ سَعى في الأرضِ ليُفسِدَ فيها ويُهلِكَ الحَرثَ والنَّسلَ واللهُ لا يُحبُّ الفَسادَ» (البقرة 205)، «كُلَّما أوقَدُوا نارًا للحَربِ أطفأَها اللهُ ويَسعَونَ في الأرضِ فَسادا» (المائدةِ - من الآية 64)، «فاذكُرُوا آلاءَ اللهِ ولا تَعثَوا في الأرضِ مُفسِدِينَ» (الأعراف - من الآية 74)، «ولا تبخسُوا الناسَ أشياءَهم ولا تعثَوا في الأرضِ مُفسِدِينَ» (هود - من الآية 85)، «ولا تبخسوا الناسَ أشياءَهم ولا تعثَوا في الأرضِ مُفسِدِين» (الشعراء 185).

201- Carra de Vaux, Schacht, and Goichon, "Hadd," EI2, 3.20a–22a

آمون Ammon/Amun يُشيرُ إلى إلهٍ مصريٍّ قديمٍ لطيبةَ، شَهِدَ مَدًّا وجَزرًا لأهميته وشعبيَّته مع تعاقُبِ الأُسراتِ الفرعونيَّةِ واختلافِ حُظوظِها، لاسِيَّما مُنذُ مُنتَصَفِ الألف الثانيةِ قبلَ الميلاد[202]. وقد ذُكِرَ آمونُ لاحِقًا عِدَّةَ مَرّاتٍ في التُّراثِ اليونانيِّ القديمِ بصفته إلهًا مصريًا. وفي اليونانيةِ الهلينستيَّةِ طَغَت شُهرَتُهُ باعتبارِهِ إلهَ الوَحيِ في واحَةِ سيوة المصريَّةِ، وقد زادت شهرتُه بِصِفَةٍ خاصَّةٍ بسبب زيارةِ الإسكندر. واسمُهُ يَرِدُ في ملحمة الإسكندر المنسوبةِ زَيفًا إلى كالِسثِنِس Pseudo-Callisthenes في نسختِها السريانية ورُبَّما وَرَدَ كذلك في نُسخةٍ عربيةٍ من هذا العَمَلِ اكتُشِفَت مَخطوطةً حديثا[203]. أمّا أفلاطونُ في محاورتِه فيدروس 274c-275b فيَجعَلُ سُقراطَ يَحكي قِصَّةً مِصريَّةً عن تحوت وهو يُعَلِّمُ آمونَ العُلُومَ، ويصفُ آمونَ بأنه مَلِكُ مصر. ولا رَيبَ أنَّ هذا يُشبه الفِكرَةَ الأساسيَّةَ عن هرمس (تحوت) وهو يُعَلِّمُ المَلِكَ آمون. وفي كتابِ (الأسرار المصرية De Mysteriis Aegyptiorum) المنسوبِ إلى إيامبليخوس، يُذكَرُ (بِتِيس Bitys) نبي آمون، حيثُ يُقالُ إنَّ (بِتيس) قد أظهَرَ الطَّريقَ الهرمسيَّةَ[204]. ومِن الجديرِ بالذِّكرِ أن الأعمال الهرمسيةَ اليونانيةَ نفسَها تَشمَلُ عِدَّةَ مُخاطَباتٍ يُعَلِّمُ فيها هرمسُ آمونَ، لكن هذه المُخاطَباتِ ينصَبُّ اهتمامُها في الأعَمِّ الأغلَبِ على العِنايَةِ الإلهيةِ والضَّرورةِ ولا تحتوي نصائحَ للحاكِم[205]. وحتى النَّصُّ الرِّياضِيُّ الطِّبِّيُّ اليونانيُّ الذي خاطَبَ هرمس بِهِ آمونَ لا يُسعِفُنا بشكلٍ مباشِرٍ هنا[206]. وعلى أيَّةِ حالٍ، تختلفُ محتوياتُ الهرمسية المُتَّصِلَةُ بآمونَ جِذرِيًّا عن نصيحةِ هرمسَ العربيَّةِ لآمونَ، لدرجَةِ تنفي أيةَ علاقةٍ مباشرة بينهما. والأوقَعُ أن تَكونَ تلكَ الفِكرَةُ عن هرمسَ مُعلِّمًا المَلِكَ آمونَ قد انتقَلَت إلى العربيَّةِ مِن خِلالِ روايةٍ وسيطةٍ لم نتعرَّف عليها إلى الآن، وأن يكونَ مُؤَلِّفٌ لاحِقٌ قد كَتَبَ تلكَ التَّعاليمَ واعِيًا بأنَّ بتلك الفكرةِ عن آمونَ المَلِكِ الذي كان تلميذًا لهرمس

202- E. Otto, "Amun," Lexicon der Ägyptologie, 1.237-248

203- للمزيد عن ملحمة الإسكندر بالعربية، انظر: Doufi kar-Aerts 2003. ولما سيأتي لاحِقًا ولمزيدٍ من الإشارات إلى آمون في التراث اليونانيِّ انظر: Fowden 1993a: 32n115.

204- (De mysteriis 8.4 (267

205- SH 12-17

206- Ideler 1841: 387-396

لكنَّ جزءًا واحدًا على الأقلِّ من عهد هرمس إلى المَلِكِ آمون مأخوذٌ من مصدرٍ يونانيٍّ قديمٍ عَبرَ الترجمة. أعني أنَّ الجُملَةَ الثانيةَ (2) بالتحديدِ آتِيَةٌ مِن مقولةٍ منسوبةٍ في كثيرٍ من الموسوعاتِ الحكميَّةِ اليونانيةِ إلى أجاثون صديقِ أفلاطون[207]: "قالَ أجاثونُ إنَّ الحاكِمَ يَجِبُ أن يَذكُرَ ثلاثةَ أشياء: أولُها أنه يَحكُمُ ناسًا، وثانيها أونه يَحكُمُ طِبقًا للقوانين، وثالثُها أنه لَن يَحكُمَ إلى الأَبَد.[208]". ونُورِدُ مرَّةً ثانيةً النصَّ العربيَّ من عهد هرمس إلى الملك آمون: " ومن تولى أمر الناس فقد يجب عليه أن يكون ذاكرًا ثلاثة أشياء، أولها: أن يده مُطلقة على قوم كثير، والثاني: أن الذين يده مطلقة عليهم أحرار لا عبيد، والثالث: أن سلطانه إنما يثبت مدة يسيرة[209].»

لقد كان المترجِمُ العربيُّ حريصًا على نَقلِ ظلالِ التعبيرِ اليونانيِّ الأصلي. فعلى سبيلِ المثالِ، حين لَعِبَت الجُملَةُ اليونانيةُ على ثلاثةِ استخداماتٍ مختلفةٍ قليلاً لنفس الفِعلِ نَقَلَها المترجِمُ بعِدَّةِ كلماتٍ تختلِفُ تبعًا لكلِّ فِكرة.

كذلك هناك عِدَّةُ عناصِرَ في هذا العهدِ تُذَكِّرُنا بالأدب الحِكمِيِّ الفارسيِّ قبلَ الإسلام. أَحَدُ هذه العناصِرِ موجودٌ في الجملة 18: «وإياك والغفلة عن الكيمياء العظمى وسياسة أهلها وميل قلوبهم والمسامحة لهم وهم الفلاحون، وإن الكمياء عمارة الأرض بالزراعة والنبات، فإن الرعية بها يسكنون، والجُندَ[210] منها يكثرون، وبيوت الأعمال منها تعمر؛ والدولة بها

207- القولُ نفسُهُ موجودٌ في أنثولوجيتين من العصر القديم المتأخر، هما (ستوبيوس Stobaeus 4.5.24) من القرن الخامس، و(المواقع الشائعة Loci Communes) المنسوب زيفًا إلى (ماكسيموس كُنفِسُر Pseudo-Maximus the Confessor) التي أُلِّفَت أقدمُ نسخةٍ منها حوالي العام 650م (Ihm 2001: 9.61/64, pp. 232-233; on the date, p. xxix). وقد تكررت المقولةُ استنادًا إلى هاتين الأنثولوجيتين القديمتين في كثيرٍ من الأنثولوجيات اليونانية القروسطيّة، كموسوعة پاتموس (Patmos Florilegium (Sargologos 1990: 28.45) من القرن الحادي عشر، وموسوعة أنطونيوس مِلِسّا (fl orilegium of Antonius Melissa (Patrologia Graeca 136.1008) من القرن الثاني عشر، والموسوعة الحكمية الپاريسية Gnomologium Parisinum (ed. Leo Sternbach 1894: 149, (no. 124; cf Searby 1999 وكذلك Gnomica Basilensia (Kindstrand 1991: 439) وأخيرًا الموسوعة الحكمية غير المحققة Florilegium Rossianum (Ihm 2001: xvi and 233).

208- Ihm 2001: 9.61/64, pp. 232-233.

209- Testament of Hermes to Ammon 2 (al-Mubaššir 23.4-7)

210- (الجُندَ) كما في نسخة روزنتال.

تثبت، فليس سبيلك أن تغفل عن أمر هذا عقبُه.» ولا أستطيعُ إلاّ أن أفترِضَ أنَّ التشبيهَ الأخرَقَ للزراعةِ بالسيمياءِ يَرمِي إلى جَعل هرمس المُعَلِّم الأُسطوريِّ للسيمياءِ ناصحًا للمُلوك بَيدَ أنَّ الفكرةَ التي مَفادُها أنَّ كُلَّ أجزاءِ المملكةِ مُتَّصِلٌ ببعضِهِ وأنَّ انتباهَ المَلِكِ لأقلِّ العُمّال مكانَةً ضروريٌّ لازدهارِ مملكتِهِ، هذه الفكرة موجودةٌ كذلك في عِدَّةِ أمثالٍ مُشابِهَةٍ مُسَجَّلة في كُتُبٍ أُخرَى منسوبَةً لمُلوكِ الفُرسِ قبلَ الإسلام. والباحثون اليوم يُطلِقون على مِثلِ هذه الأمثالِ إجمالاً اسمَ (الدوائر العَدليَّة Circles of Justice)[211]. فعلى سبيلِ المثالِ ينسُبُ الثعالبيُّ (الذي كَتَبَ قبلَ عام 1021م) هذه الكلماتِ إلى المَلِكِ الساسانيِّ أردشير في تاريخ مُلوكِ الفُرس، وقد كُتِبَ هذا الأخيرُ قبل (مُختار) المُبَشِّرِ بعِدَّةِ عُقود: "لا سُلطانَ إلاّ بالرِّجال ولا رجالَ إلاّ بالمالِ ولا مالَ إلاّ بالعِمارَةِ ولا عِمارَةَ إلاّ بعَمَلٍ وحُسنِ السِّياسَةِ.[212]" والتشابُهُ واضِحٌ بين هذه الدائرةِ وتعليمِ هرمس بشأنِ سيمياءِ الزراعة. وهناكَ مقطَعٌ أكثرُ تطوّرًا يَتَوازَى معَ المقطعِ الهرمسيِّ المذكور، يَظهَرُ في كتاب (سِرِّ الأسرار) المنسوبِ زيفًا إلى أرسطو وهو عملٌ يَمتاحُ بالتأكيدِ مِن التراثِ الفارسيِّ قبلَ الإسلام. ونَجِدُ في نُسخَتِهِ الطويلةِ المُحَقَّقة المُنَقَّحَةِ رَسمًا توضيحيًا يَهدُفُ إلى إبرازِ العلاقاتِ المُتَبادَلَةِ المتوافِقَةِ بينَ الأُسرَةِ الحاكِمة والدَّولَةِ، وبينَ الرَّعِيَّةِ والجَيش، وبين كُلِّ ذلك والنِّظامِ الطبيعيِّ للعالَم. ويُفتَرَضُ أن يَكونَ هذا الرَّسمُ بمثابَةِ مُلَخَّصٍ جامعٍ للكِتاب. رُتِّبَ هذا الرَّسمُ على بَياضِ الصفحَةِ في تصميمٍ هندَسِيٍّ دائريٍّ أو مُثَمَّنٍ، بحيثُ يُظهِرُ جوانِبَ هذه العلاقاتِ متشابكةً في دائرةٍ لا نهايةَ لها "العالَمُ حديقةٌ سِياجُها الأسرَةُ الحاكِمَةُ. والأسرةُ الحاكمةُ سُلطَةٌ تعيشُ على القانون والقانونُ حكمٌ يَحكُمُه المَلِك. والمَلِكُ راعٍ يُؤازِرُهُ الجيش. والجيشُ أعوانٌ يطعِمُهم المال والمالُ رزقٌ تجمَعُهُ الرَّعِيَّةُ. والرَّعِيَّةُ عَبيدٌ يخدُمُهم العَدل. والعَدلُ انسِجامٌ وهو حَياةُ العالَم.[213]"

ورغمَ أن عهدَ هرمس إلى الملكِ آمون لا يُرتِّبُ المكوِّناتِ الحيويةَ للدولةِ في نظام

211- لمزيدٍ من الأمثلة على تاريخِ مِثلِ هذه الأمثال، انظر: Darling 2002.

212- كما اقتبسَ النَّصَّ (المنزلاوي Manzalaoui 1974: 214).

213- ورد النص في النسخة التي حققها عبد الرحمن بدوي Badawī 1954: 127-128 وكذا في مقدمة ابن خلدون بترجمة روزنتال 1.82n30 ويَرِدُ في موضع آخر من المقدمة 1.80-81 بصياغةٍ أخرى منسوبًا إلى الإمبراطور الساسانيِّ كِسرَى أنوشِروانَ نفسِه.

ثريٍّ، إلاَ أننا نرى فيه تسلسلاً مشابهًا للأسبابِ والنتائج. فالفلاّحون يجبُ أن يزرعوا لأنهم يسندون كل الرعيَّة، ثُمّ الجيش ثُمّ بيوت الأعمال ثُمّ الدولة في النهاية. وهكذا يعتمدُ انسجامُ المملكةِ على رعاية المَلِكِ الموجَّهَةِ إلى أقلّ الرعيَّةِ شَأنا. وهذه واحدةٌ من النقاطِ الأساسيةِ للدائرةِ العَدليَّة. ومِنَ المُثِيرِ أنَّ كتابَ سِرِّ الأسرارِ الذي تَرِدُ فيه هذه الدائرةُ العدليةُ ينطوي كذلك على إشاراتٍ إلى هرمس فضلاً عن مقطَعٍ واحدٍ على الأقلّ مُحَوَّرٍ مِن عمَلٍ آخَرَ ومنسوبٍ زَيفًا إلى حكيمٍ يونانيٍّ باسمٍ مُختَلَق[214].

مَن إذَن ألَّفَ عهدَ هرمسَ إلى آمونَ هذا؟ لدينا الآنَ عِدَّةُ مفاتيحَ للإجابَةِ تُشيرُ في مجموعِها إلى نفس الاتّجاه. أيًّا كانَ المؤلِّفُ، مِن المؤكَّدِ أنه عاشَ بعد أن تكرَّسَت الشريعةُ الإسلاميَّةُ وأصبحت مِعيارَ الحُكمِ، لكن قبلَ زَمَنِ المبشِّر، أي أنه عاش في نهاياتِ القرن التاسعِ أو حلالَ العاشر. وقد كان عالِمًا، إذ إنه كان على معرفةٍ واسعةٍ بالتراثِ الحِكميِّ المُترجَمِ من اليونانيةِ والفارسيةِ المتوسطةِ والسنسكريتيةِ، وانتقى منه مقاطعَ عديدةً وحوَّرَها بعنايَةٍ ووضعَها تحتَ اسمِ هرمس. ومن الواضحِ أنه أرادَ بشِدَّةٍ أن يُقنِعَ قُرَّاءَهُ بأنَّ هرمسَ كان نبيًّا مؤسِّسَ ديانَةٍ، وأن يُقَدِّمَ هذا المؤسِّسَ وديانته على النَّسَقِ المقبولِ للنبيِّ محمَّدٍ وللإسلام. وبَعدُ فقد أرادَ لكلِّ ذلك أن يكون له عِطرُ الفلسفةِ اليونانيةِ القديمة.

كما رأينا، نُقِلَ عهدُ هرمسَ إلى آمونَ بينَ الأقوالِ الأخرى متعددةِ الأُصول، وقد حَوَّرَه شخصٌ ما لينسُبَه إلى هرمس، وهو شخصٌ له نفسُ هذه الأهداف، فمن المؤكَّدِ أنه نفسُ الشخص. والعهدُ ومُعظَمُ الأقوالِ معًا تُرافِقُ سيرةً لهرمسَ تُصَوِّرُهُ في وضوحٍ نبيًّا ذا دِينٍ جاءَ وَصفُهُ مُشبِهًا جِدًّا وصفَ دينِ صابئةِ حَرَّانَ كما أورَدَهُ السرخسيُّ. فمن المؤكَّدِ إذَن أنَّ للنَّصَّين أصلاً مُشتَرَكًا، أي السِّيرَةَ والعَهدَ المصاحِبَ لها، حيثُ يتشاركان الأهدافَ نفسَها ويجعَلُ كُلٌّ منهما هرمس مُعَلِّمَ حاكِمٍ يُدعَى آمون. لكنَّ المثيرَ أنَّ كاتبَ هذه السيرةِ لا يشيرُ من قريبٍ أو بعيدٍ إلى الروايةِ الأشهرِ عن هرمس، تلك التي أوردَها أبو معشَر، والتي

214- لمزيدٍ من الأمثلةِ على مقاطع موازيةٍ لمحتوى سرِ الأسرار ومصادره، انظر: van Bladel 2004: 160-168. وقد اقترحتُ هناكَ أنَّ عهدَ هرمس إلى آمون ربما كان مترجَمًا عن الفارسية المتوسطة، ثُمَّ اتَّضَحَ لي لاحِقًا أنَّ هذا هذا الاقتراحَ يُجانِبُهُ الصَّوابُ يقينًا، رغم أنَّ مؤلِّفَه نَعِمَ بوصول التراث المترجَمِ إلى يدِهِ، مشتملاً على موادَّ مترجَمَةٍ من الفارسية المتوسطة.

كُتِبَت بين عامَي 840-860م. وباعتبارِ ما سَبَقَ، يبدو مِن غَيرِ المُحتمَلِ أن يكونَ كاتبُ هذه السيرةِ قد كَتَبَ قبلَ أبي معشرٍ، وفي هذه الحالِ يبدو مؤكَّدًا أنه قد تَجاهَلَ روايةَ هذا الأخيرِ عَمدًا، أو حتى أرادَ أن يستبدِلَ بها روايتَه. بالنسبةِ لهذا المؤلِّفِ لم يكن هناك ثلاثةُ هرامِسَةٍ وإنما واحدٌ فقط، واسمُهُ لم يَكُنْ لَقَبًا كما زعمَ أبو معشَرٍ، بل هو نبيٌّ يقينًا وهو مرتبِطٌ صراحَةً بأشخاصٍ معروفين من الهرمتيكا اليونانيةِ القديمةِ، مثل طاط والمَلِك آمون. وأقوالُ طاط مُقَدَّمَةٌ بعد حِكَمِ هرمس مباشَرَةً، مع النَّصِّ على أنَّ طاط هو صاب الذي سُمِّيَ باسمِهِ الصابئة[215]. وشيث وهرمس وهما أوراني الأول والثالث عَلَّما دِينًا يُقالُ له (الحَنيفيَّةُ)/ الوثنيَّةُ يشتَمِلُ على ضحايا حيوانيةٍ وقرابينَ لله. وكما أسلَفنا الشرحَ، فإنَّ اسمَ أوراني قد أورَدَه السرخسيُّ أوّلاً بصِفَتِه مُعَلِّمَ صابئةِ حَرَّان. وقد رأى القارئُ في الفصلِ الثالثِ أسبابًا قويةً تدعوهُ للتَّشَكُّكِ في الدَّعاوَى القائِمَةِ المُتَعَلِّقَةِ بالتعاليمِ المَزعومَةِ ذاتِ الأصل الحرَّانيّ. رغمَ هذه التَّحَفُّظاتِ فإنَّ الشَّواهِدَ هنا تقترِحُ بقُوَّةٍ أنَّ شخصًا صابئيًّا حَرَّانيًّا يعيشُ بين المسلمينَ قد كَتَبَ هذا النَّصَّ لجمهورٍ عربيٍّ عامٍّ ليُنافِحَ بِهِ عن شَرعِيَّةِ ديانَتِه ولا نعني فقط تلك المادَّةَ التي نقلَها المُبَشِّرُ عن هرمس، وإنما كذلك تلك الفُصُولَ عن شيث وطاط واسقلابيوس. فمؤلِّفُ هذه المَقاطِعِ قد أضفَى على هرمسَ تلكَ الخصائص التي يتوقعُها المسلِمون مِن نَبيٍّ تتوافَقُ شريعَتُهُ بقُوَّةٍ مع الشريعةِ الإسلامية. وليُحَقِّقَ غَرَضَه سَطا على عددٍ من الموسوعاتِ الحكميَّةِ التي رُبَّما كان بعضُها قد خَبا ذِكرُهُ بالفعلِ بِمَجِيءِ زَمَنِ هذا المؤلِّف. ورغمَ أنَّ الهرمتيكا العربيةَ الأخرى مجهولةُ المؤلِّف، إلاّ أنه يبدو أننا قد عَثَرنا أخيراً على مِثالٍ على هرمسيَّةِ الحرّانِيَّةِ في بغدادَ، تلك التي طالما دارت حولَها التخمينات. وبدلاً من الانسجاماتِ الكونيَّةِ وطُقوسِ التلقينِ والكَشفِ نَجِدُ أنفُسَنا إزاءَ عُقوباتٍ جَسَدِيَّةٍ وجِهادٍ ونصائحَ عمليَّةٍ تتعلَّقُ بإدارةِ المملكةِ وتوافُقًا عامًّا شاملاً مع المبادئِ المُثلَى لمُلُوكِ القُرُونِ الوُسطَى. بَيدَ أنَّه يَجُوزُ لنا أن نفترِضَ أنَّ هذا العملَ ليس نتاجَ الحَرَّانِيَّةِ كجماعَةٍ، وإنما هو عملُ مؤلِّفٍ واحدٍ فقط. فليسَ ثَمَّ مُبَرِّرٌ لافتراضِ أنَّ هذا النَّصَّ يُمَثِّلُ آراءَ طائفةِ صابئةِ حَرَّانَ في مجموعِها، وبالتالي فإنَّ مِن المُضَلِّلِ والأمرُ كذلكَ أن ندعُوَهُ (نَصًّا حَرَّانِيًا)[216].

215- عن طاط بصِفَتِه (صاب)، انظر الجزء 6.4.3 من هذا الكتاب.

216- يفترضُ جرجناشي Grignaschi 1975: 80-81 في هذا النَّصِّ أنه يوضحُ أنَّ هرمسيِّي العصر الإسلاميّ تب

فهل هناك إذَن بديلٌ لافتراضِ أنَّ المؤلِّفَ كان صابئيًّا حَرّانِيًّا يعيشُ في بغداد؟ ليس مِن مُسَوِّغٍ لاعتِقادِ أنَّ مسيحيًّا أو يهوديًّا أو مجوسيًّا قد تَجَشَّمَ هذه المَشاقَّ ليُقدِّمَ صورةً لهرمس وديانةِ أتباعِهِ القديمةِ تكونُ مُرضِيَةً للمسلمين. كما لا يَسُوغُ كذلك أن يكونَ مُسلِمٌ قد كَتَبَ هذا النَّص. رُبَّما يتراءَى للمرءِ أن يَدفَعَ بأنَّ مُؤلِّفَ هذا النَّصِّ إسماعيليٌّ، إذ إنَّ بعض مؤلِّفي الإسماعيليةِ المبكِّرين كانوا يعتَبِرون هرمس نبيًّا كما رأينا، وقد كان (المبشِّر) يعملُ في مصر تحت الحُكم الفاطميِّ الإسماعيلي. بَيدَ أنَّه لا تُوجَدُ خصائصُ إسماعيليةٌ واضِحَةٌ في تعاليمِ هرمسَ هنا، وهي خصائصُ كُنَّا نتوقعُ أن نَجِدَها لو كان الأمرُ على هذا النَّحو. ليس ثَمَّ إشاراتٌ إلى تفسيرٍ باطنيٍّ أو رمزيٍّ، كما أنَّ هرمس ليس جزءًا من الروايةِ الإسماعيليةِ عن تسلسُلِ الأنبياءِ، تلك الرواية التي أصبحَت معياريَّةً فيما بَعدُ في الفكر الإسماعيلي. ففي هذه الروايةِ قد وَعَدَ هرمسُ بأنَّ الأنبياءَ سيجيئون بعدَه، لكن ليس ثَمَّ إلماحٌ واضحٌ هنا إلى أي شيءٍ خاصٍّ مِن وِجهَةِ نَظَرِ الإسماعيليَّةِ إلى الأنبياء. فأمّا بالنسبةِ للصابئةِ، فإنَّ أولئكَ الذين ظلُّوا في حرّانَ نفسِها لم يَظهَر بينهم مؤلِّفون معروفون، بينما صابئةُ حرّانَ في بغدادَ، وبالتحديدِ ثابتٌ وعائلتُهُ، وقد كانوا عُلَماءَ مشاهِيرَ استعانَ بهم الخُلَفاءُ، فكانَ لديهم من الدوافِعِ القويَّةِ ما يحُثُّهم على العملِ على إظهارِ ديانتِهم والتعريفِ بها في مصطلَحاتٍ إسلاميَّةٍ مُستَقِرَّةٍ في عُرفِ أهلِ زمانِهم، وعلى جَعل نبيِّهم مُعَلِّمًا للمُلوكِ كما كانوا هم أنفسُهم من ناصِحِي المُلوك. وإذ ذاكَ يَقفِزُ إلى أذهانِنا اقتراحان بخُصوصِ هُوِيَّةِ المؤلِّف، وهما في الحقيقة تخمينان مُستَنيران. فأولُهما (سِنانُ بن ثابتٍ) حوالَي العام 933م. كما حكينا في الجزء 5.3 من هذا الكتاب، وَجَدَ (سنانُ) نفسَه في موقفٍ لا يُحسَدُ عليه في خلافةِ القاهرِ، فقد كان عليه أن يُقاوِمَ رغبةَ الخليفةِ القَوِيَّةَ التي صَرَّحَ بها في أن يعتنِقَ الإسلامَ، وأن يواجِهَ في الوقتِ ذاتِه التهديدَ المباشِرَ بتذبيح جماعتِه. وربما يكونُ قد ابتدَعَ هذه التعاليمَ الهرمسيةَ متضمِّنَةً تلك النصيحةَ بخصوصِ المُلكِ العادِلِ المعتدِل، في محاولةٍ لإرضاءِ خليفةٍ عنيفٍ كالقاهِرِ، أو أيِّ خليفةٍ آخَرَ قد يكونُ مهتمًّا بمسألة شرعية جماعةِ الصابئةِ. لقد احتَكَّ سنانُ عن قُربٍ بثلاثةِ خُلفاءَ، وكان عليه أن

الجهادَ باعتبارِهِ متطَلَّبًا من كُلِّ مَلِكٍ يتبعُ هرمس. لكن كما أسلفنا القولَ، لا يبدو هناك مبررٌ لافتراض وجودِ مثل تلك الجماعة من (الهرمسيين المسلمين) التي تفتقر إلى تعريفٍ واضح.

يعيشَ سنواتِهِ الأخيرةَ متحوِّلاً إلى الإسلامِ على الأقلِّ ظاهِريًّا إذ فُرِضَ عليه ذلك. وربما يكونُ قد أرادَ أن يضمنَ شرعيةَ ديانةِ بقيةِ عائلتِه، وكان هذا بالتأكيدِ ذا فائدةٍ بالنسبة له، بِصفَتِه قد أصبحَ مُسلِمًا يُنتَظَرُ منه أن يذهبَ إلى المسجدِ وقتَ الصلاةِ بينما ظلَّت عائلتُه على صابئيتِها أن يُؤَكِّدَ الانسجامَ بينَ الديانتَين. وقد كان المسعوديُّ الذي كتبَ حوالَي عام 956م، كان قد سَمِعَ بالفِعلِ بـ(صاب) الذي تُنسَبُ إليه الصابئةُ[217]، وهو أمرٌ قد يَقترِحُ أن يكونَ مصدَرُ المبشِّرِ أقدَمَ من ذلك بعضَ الشيءِ، و(سِنان) يُعتَبَرُ إجابةً مناسبةً لهذا التأريخ. أما الاقتراحُ الثاني فمَبنِيٌّ على إشارةِ العالِمِ اليهوديِّ (موسى بن ميمون) إلى «كِتاب إسحاقَ الصابي في احتجاجِ المِلَّةِ الصابئيَّةِ وكتابه الكبير في نواميس الصابئةِ وجزئيات دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم.[218]» ورغمَ أنه لم تَصِلنا أيةُ إشارةٍ أخرى إلى هذين الكتابَين، إلا أنَّ وصفَهما يَجعَلُ مِن الوجاهَةِ بمكانٍ أن يكونا هما المصدَرَ الذي استغلَّه (المبشِّر). وإسحاق الصابي هذا يمكن أن يكون ابنَ إبراهيم بن سنان بن ثابت. ونحنُ لا نعرفُ أيَّ شيءٍ عن هذا الشخصِ بخلافِ أنَّهُ كان طبيبًا[219] وأنه ازدَهَر في منتصفِ القرن العاشِرِ (وقد عاشَ أبوه بين 908-946م). وعلى أيةِ حالٍ على المرءِ أن يعترِفَ بأنَّ تفسيراتٍ أخرى ممكِنَةٌ كذلك. فمن الجائزِ أن يكونَ مؤلِّفٌ مجهولٌ لهرمتيكا عربيةٍ أخرى قد أرادَ أن يؤكِّدَ لاسمِه المُستَعارِ شرعيةً دينية. لا يَسَعُنا أن نمضِيَ في تخميناتِنا، لكن يبدو محتَمَلاً أن تكونَ نصوصُ المبشِّرِ عن هرمسَ جزءًا من عملٍ كتبَه صابئيٌّ للدفاعِ عن عقيدتِه وأن يكون قد أُلِّفَ في القرن العاشر.

وإنَّ الاختلافاتِ الطفيفةَ بين وَصفِ المبشِّرِ لتعاليمِ هرمسَ الدينيةِ ووصفِ السرخسيِّ السابقِ عليه لتعاليم الحنيفيَّةِ الصابئيةِ الحرانيةِ (الجزء 3.4.3)، هذه الاختلافات الطفيفة تُعَضِّدُ تأويلَ النَّصِّ باعتبارِهِ دفاعًا ضمنيًّا عن العقيدة. فإنَّ نَصَّ السرخسيِّ الذي ربما كان معتمِدًا جزئيًّا على معرفتِه بثابت بن قُرَّةَ يقولُ إنَّ الصابئةَ قَرَّبُوا القَرابينَ إلى الكواكبِ لا إلى الخالقِ، لأنَّ الكواكِبَ هي التي تُديرُ العالَمَ، لا الخالِق بشكلٍ مباشِرٍ[220]. أي أنهم

217- al-Mas<u- dī, Tanbīh, 91.3–4.

218- دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (Dalālat al-h ā>irīn 3.29 (ed. 588.13–16).

219- Chwolsohn 1856: 1.578

220- الفهرست لابن النديم Fihrist 384.2–4.

كانوا عَبَدَةَ نُجومٍ باختصار. أما في وصف المبشّر فنَجِدُ هرمس يُعَلِّمُ تقويمًا دينيًا تُنَظِّمُهُ حَرَكَةُ الكواكبِ لكن دُونَ علامةٍ مباشِرَةٍ على عِبادَةِ الكواكِبِ المُشارِ إليها. فتعاليمُ هرمس تُقَدَّمُ في هذا الوصفِ باعتبارِها توحيديَّةً تماما. هذا التغيُّرُ الطفيفُ في وصفِ ديانةِ هرمس يُمكِنُ تأويلُهُ باعتبارِهِ رَدَّ فعلٍ على اتِّهامِ الصابئةِ بأنهم جماعةٌ غيرُ شرعيَّةٍ لأنهم يعبدون النُّجومَ، كما في فتوى الإصطَخرِيِّ ضِدَّهم تحتَ حُكم الخليفةِ القاهر.

4.5 التركيبُ الأسطوريُّ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما بعدهما:

إلى هُنا قامَت هذه الدراسةُ برَصدِ وتوثيقِ تَطَوُّرِ تمثيلِ هرمس في التراث العربيِّ منذ عام 750 إلى عام 1050م، فضلاً عن تخَلُّقِ كُلِّ مُكَوِّنٍ من أُسطورَتِه العربية. وبنهايةِ هذه الفترةِ كان هرمسُ معروفًا لِمَن لهم نصيبٌ من المعرفةِ بطُرُقٍ مختلفةٍ تبعًا للمصادر المختلفة التي وصفناها: كحكيمٍ أو نبيٍّ صَعَدَ إلى السماواتِ وعادَ، كمَن أظهَرَ دينًا قديمًا أو عِلمَ النُّجومِ أو كِلَيهما، كمَن تدورُ بين الناسِ كُتُبُهُ التي تعالجُ موضوعاتٍ شتَّى، كمَن تعاليمُهُ مُمَثَّلَةٌ في الأدَبِ الحِكميِّ، وأخيرًا كمَن ظَهَرَت سيرَتُهُ -وإن كان ذلك بشكلٍ مُوجَزٍ- في كُتُبِ التاريخ. وفي القُرونِ التالِيَةِ استمرَّ الباحثون العَرَبُ في نَسجِ كُلِّ هذه الخُيُوطِ معا.

وقد كان التَّلَقِّي اللاحِقُ لأقوالِ هرمسَ الحكيمةِ مُتَنَوِّعا. فرَغمَ نَسخِها في عددٍ من المجموعاتِ التالِيَةِ واتِّساعِ مَقروئيَّتِها، إلاّ أنَّهُ ليس هناكَ إلاّ أَقَلُّ القليلِ من المؤشِّراتِ الصُّلبَةِ على أيَّةِ آثارٍ مباشِرَةٍ لهذه الحِكَم. فكما رأينا بالفعل، كانت هذه الأقوالُ مُرشِدَةً وموثوقًا بها بما يَكفي لحِفظِها في كثيرٍ من الموسوعاتِ الحِكمِيَّةِ اللاحِقَة. بَيدَ أنَّ لدينا مِثالاً واحدًا على الأقلِّ في القرنِ الثاني عشَرَ على مؤلِّفٍ مُهِمٍّ يُورِدُ حكمةً لهرمسَ إلى جانبِ بعضِ المعلوماتِ عن أُسطورَتِهِ ليَدعَمَ بها حُجَّتَه اللاهوتِيَّة. في كتابِهِ (المِلَلِ والنِّحَلِ 1128/1127م) كتَبَ مؤرِّخُ البِدَعِ الفارسيُّ الشرقيُّ (الشَّهرستانِيُّ) تفنيدًا مُفَصَّلاً لطائفةِ الصَّابِئَةِ كما فَهِمَها، مُستَبعدًا إيّاها مِن صُفوفِ الحُنَفاء - حيثُ يتعامَلُ مع هذا الاصطلاحِ الأخيرِ باعتبارِهِ يُشيرُ إلى المُسلِمينَ لا إلى الوثنيين – ويُرَكِّزُ بدلاً من ذلك على

اعتبارِ الصابئةِ مِن «أصحابِ الرُّوحانِيّات»[221]. واصطلاحُ (الرُّوحانيّات) يَتَّصِلُ بالتُّراثِ الطِّلَّسميِّ الذي يُقَيِّدُ قُوَى الرُّوحانِيّاتِ لأغراضٍ سِحرِيَّةٍ عِدَّة[222]. وقد اقتَرَحَ (جي مونو Guy Monnot) مبدئيًّا أنَّ هذا الجُزءَ من كِتابِ الشهرستانيِّ المُوجَّهَ ضِدَّ الصابئة مُؤَسَّسٌ على عَمَلٍ أَسبَقَ يَحتَوِي حُجَجًا مُستَقاةً مِن الجِدالِ الذي دارَ في بداياتِ القرنِ العاشِرِ بينَ الفيلسوفِ أبي بَكرٍ الرّازيِّ والدّاعِي الإسماعِيليِّ أبي حاتِمِ الرّازِي[223]. وعلى أيةِ حالٍ فإنَّ حَجَّةَ الشهرستانيِّ تعتمِدُ على أُسطورَةِ هرمسَ وحِكَمِه. يقولُ الشهرستانيُّ عن الصابئةِ إنهم يَشُكُّونَ في أنَّ مَلَكًا يُمكِنُ أن يهبِطَ من السماءِ لِيُعَلِّمَ بَشَرًا، وهو يَرُدُّ على مُحَدِّثيه التَّخَيُّلِيِّينَ من الصابئةِ مُحتَجًّا بِقَولِهِ: "ولا تستبعِدُوا مَعاشِرَ الصابئة تَلَقِّيَ الوَحيِ على الوَجهِ المذكورِ ونُزُولَ المَلَكِ على النَّسَقِ المَعقُودِ، وعندكم أنَّ هرمسَ العظيمَ صَعَدَ إلى العالَمِ الرُّوحانيِّ فانخَرَطَ في سِلكِهِم، فإذا تُصُوِّرَ صُعودُ البَشَرِ فلم يُتَصَوَّر نُزولُ المَلَكِ، وإذا تُحُقِّقَ أنه خَلَعَ لِباسَ البَشَرِيَّةِ[224] فلم يجوز أن يلبس لباس البشرية؟". وبعد ذلك بعِدَّةِ صفحاتٍ يقتبسُ الشهرستانيُّ حِكَمَ هرمس الذي يُقَدِّمُه بقَولِه: "هرمس العَظيمُ، المحمودُ آثارُهُ المَرضِيُّ أقوالُهُ الذي يُعَدُّ مِن الأنبياءِ الكِبارِ، ويُقال هو إدريسُ النبيُّ عليه السلام، وهو الذي وَضَعَ أسامي البُروجِ والكواكبِ السيارة، ورَتَّبها في بُيوتِها وأَثبَتَ لها الشَّرَفَ والوَبالَ والأوجَ والحَضيضَ والمناظِرَ بالتثليثِ والتسديسِ والتربيعِ والمقابلة والمقارنة والرجعة والاستقامة، وبَيَّنَ تَعدِيلَ الكواكِبِ وتَقويمَها."[225] ورغم أن الشهرستانيَّ يعاجِلُنا بإضافةِ أنَّ التَّنَبُّؤاتِ المَبنِيَّةَ على هذه القِراناتِ لم تَثبُت صِحَّتُها على وَجهِ اليَقينِ إلاّ أنه يُقِرُّ في وُضوحٍ بقَبُولِ النبيِّ هرمسَ مُؤَسِّسًا لعِلمَي الفَلَك والتَّنجيم. ويَمضي الشهرستانيُّ بعد ذلك ليُقَدِّمَ قِلَّةً من حِكَمِ هرمسَ يَرِدُ مُعظَمُها كذلك

221- دَرَسَ ذلك (مونو Monnot 1986).

222- عن كلمة (رُوحاني) باعتبارِها كلمةً مُقتَرَضَةً من الآرامية السريانية، انظر Stern 1983a: 27–28.

223- Monnot 1986: 12–13.

224- هذه إشارةٌ إلى لاهوتِ أرسطو (Theologia 1.21, Badawī 1948: 22.1–4) حيث حُوِّرَ وصفُ أفلوطين في تاسوعاتِه (Enneads IV.8.1) لرُوحِهِ مُغادِرًا جَسَدَهُ بمِثل هذه الاصطلاحات. ويقارِن (تسمرمان Zimmerman 1986: 138–141 and 228–229n38) النسخ اليونانية والعربية واللاتينية.

225- aš-Šahrastānī 240.17–241.1

في منتخبِ صِوانِ الحِكمَةِ ومُختارِ الحِكَمِ للمُبَشِّر[226]. وعلى رأسِ هذه القِلَّةِ يُوردُ حكمةً تُعَدِّدُ أَولَوِيَّاتِ الرَّجُلِ الفاضِلِ التَّقِيِّ: "تعظيمُ اللهِ عَزَّ وجَلَّ وشُكرُهُ على مَعرِفَتِهِ، وبعدَ ذلك فللنَّامُوسِ عليهِ حَقُّ الطَّاعَةِ له، والاعترافِ بمَنزِلَتِهِ، ولِلسُّلطانِ عليهِ حَقُّ المُناصَحَةِ والانقيادِ، ولِنَفسِهِ عليهِ حَقُّ الاجتِهادِ والدَّأبِ في فَتحِ بابِ السَّعادَةِ، ولِخُلَصائِهِ عَلَيهِ حَقُّ التَّحَلِّي لَهُم بالوُدِّ والتَّسارُعِ إليهم بالبَذلِ، فإذا أَحكَمَ هذه الأُسُسَ لم يَبقَ عليهِ إلاَ كَفُّ الأذَى عن العامَّةِ، وحُسنُ المُعاشَرَةِ بسُهُولَةِ الخُلُقِ." وللشهرستانيِّ غَرَضٌ خاصٌّ في إيرادِ هذه المَقُولَةِ، فهو يَوَدُّ أن يُشيرَ إلى ما يَراهُ تناقُضًا بين كلماتِ هرمسَ وما يَفهَمُ هُوَ أَنَّهُ موقِفُ الصابِئَةِ. فبَعدَ هذه الحكمةِ يتدخَّلُ الشهرستانيُّ قائلاً: "انظُروا مَعاشِرَ الصَّابِئَةِ كَيفَ عَظَّمَ أَمرَ الرِّسالَةِ حتى قَرَنَ طاعَةَ الرَّسُولِ الذي عَبَّرَ عنهُ بالنَّامُوسِ بمَعرِفَةِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ، ولم يَذكُر هاهُنا تعظيمَ الرُّوحانِيَّاتِ وَلا تَعَرَّضَ لها، وإن كانت هِيَ مِن الواجِباتِ[227]."

هكذا أرادَ الشهرستانيُّ أن يقولَ إنَّ التعاليمَ الطِّلَّسميَّةَ المنسوبَةَ إلى الصابئةِ - ومِن بينِها تعظيمهم لأرواح الكواكِبِ – لا تَعدِلُ أهمِّيَّةَ النُّبُوَّةِ التي لا تَتَأَتَّى مَعرِفَةُ اللهِ إلاّ مِن طَريقِها. وهكذا يُوحي ضمنيًّا بضرورةِ أن ينتبِهَ الصابئةُ للأنبياءِ اللاحِقِينَ كالنبيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ ويتوقَّفُوا عن تعظيمِ الأرواحِ الذي ليسَ في مَحَلِّه. وكما يُشيرُ (ليفي-روبان M. Levy-Rubin) يُعتبَرُ هذا جزءًا من جهد الشهرستانيِّ لتنقيةِ مصطلح (حَنيف) من ارتباطاتِه بالصابئة[228]. وليُحَقِّقَ الشهرستانُي غَرَضَهُ أوَّلَ كلمةَ (ناموس) في هذا المَقطَعِ إلى الشريعة الدينيةِ النَّبَوِيَّةِ، لا إلى المعنى المُرادِ الواضِحِ أصلاً وهو قانونُ الدَّولَةِ بعامَّة. وبهذا يكونُ قد وَظَّفَ مقولةً هرمسيَّةً تنتَمي إلى تُراثِ الأدَبِ الحكمِيِّ في سياقٍ مختلفٍ هو الحِجاجُ اللاهوتيّ. لقد أخَذَ حِكَمَ هرمسَ على مَحمَلِ الجِدِّ باعتبارِها تعاليمَ نَبَوِيَّة.

لقد تناوَلَ الشهرستانيُّ إرثًا عن الصابئةِ ظَلَّ ينمو ويتطوَّرُ لقُرونٍ إلى زمنِ كتابتِهِ هو، وبالتالي كان هذا الإرثُ أعقَدَ تاريخيًّا ممّا فَهِمَهُ منه. فقد كان عليهِ ليُحَقِّقَ هدفَه في تقديمِ معالَجَةٍ شامِلَةٍ لمِلَلِ العالَمِ كُلِّها ألاّ يَغفَلَ عن الصابئة. وهُنا امتزَجَت أسطورةُ

226- Muntaxab ed. Dunlop 1318–1323, ed. Badawī 188.14–189.2

227- aš-Šahrastānī 241.12–15 (trans. Jolivet and Monnot 2.154–155)

228- Levy-Rubin 2003: 220–222. See further Lawrence 1976: 67–68

صُعودِ هرمسَ إلى السَّماءِ بمقولاتِهِ الحكيمةِ بشخصيَّتِهِ كنبيٍّ قديمٍ ليُعَضِّدَ كُلُّ ذلك حُجَجَه اللاهوتيَّة. وبمجيء الوقت الذي أَلَّفَ فيهِ الشهرستانيُّ هذا الفصلَ ضِدَّ الصابئة في بداياتِ القرن الثاني عشرَ، لم يَكُن هناك أثَرٌ لصابئةِ حَرَّانَ ليُفَنِّدُوا[229]. وأيًّا كان مَن تَجَشَّمَ هذه المَشاقَّ ليُحَوِّلَ هرمسَ إلى نَبيٍّ ذي شريعةٍ وحُدودٍ عِقابِيَّةٍ، فقد كان قد رَحَلَ بمجيء زمن الشهرستانيّ. وكان باستطاعةِ مُسلِمينَ كالشهرستانيِّ الذي كان إسماعيليًّا أو على الأقلِّ مفكِّرًا ذا مُيُولٍ إسماعيليةٍ قويَّةٍ أن يستعيرُوا هرمسَ لأغراضٍ طائفيَّةٍ خاصَّةٍ تَرمِي إلى استبعادِ الصابئةِ الذين جَعَلُوا مِن هرمسَ نبيًّا بالأساس، تمامًا كما استدعَى الإسماعيليُّ (أبو حاتم الرّازي) اسمَ هرمس في حِجاجِهِ ضِدَّ الفيلسوفِ أبي بكرٍ الرّازي في بواكيرِ القرن العاشر.

ويُعَدُّ الشهرستانيُّ مُمَثِّلاً مبكِّرًا للاهتمام الجديدِ الإيجابيِّ بهرمسَ بين الفلاسفة العرب ومُشارِكًا فيه بالفعل، وهو الاهتمامُ الذي سيصبِحُ ملاحَظًا بقوَّةٍ في التأليفِ العربيِّ خلال القرنِ الثاني عشر. ففي قُرونٍ سابِقَةٍ لم يكن هرمس يحملُ أهميةً خاصةً للفلاسفة العرب. فرَغمَ اعتمادِ المُنَجِّمين والسيميائيين وصُنّاعِ الطَّلاسِمِ على الهرمتيكا كثيرًا في أعمالِهم، إلاّ أنَّ مُعظَمَ الفلاسفة العربِ المُبَكِّرين لَم يَذكُرُوا هرمسَ إلاّ قليلا. وذلك أنَّ هرمسَ والهرمتيكا كانا غَريبَين على مَنهَجِ الفلاسِفَةِ المُصَمَّمِ بِعنايَةٍ، والمُؤَسَّسِ على نَماذِجَ موروثَةٍ مِن المُعَلِّقين على أفلاطون وأرسطو وشُرّاحِهما في العصر القديمِ المتأخر. أمّا استثناءاتُ هذه القاعِدَةِ فقد التقينا بها هنا بالفعل، وهي قليلةٌ كما رأينا. فالعقل الهرمسيُّ الذي وَصَفَهُ الكِنديُّ لا يبدو أنَّه قد خَلَّفَ أثَرا. وأمّا في كتابِ التُّفّاحَةِ، فيظهر هرمسُ بصِفَتِهِ مَرجِعِيَّةً، لكن في الخلفيَّةِ، لا كمُشارِكٍ في الحِوار. وأمّا العامِريُّ فيَقتصر على ذِكرِ الصُّعودِ السَّماوِيِّ لهرمسَ، ويتناوَلُهُ في سِياقٍ تأريخيّ. ولم يَمنَحْ هرمسَ دورًا أكبَرَ إلاّ إخوانُ الصَّفاءِ، فقد وَضَعُوهُ على قَدَمِ المُساواةِ مع أنبياءَ وفلاسِفَةٍ آخرين وتجاوزوا ذلك إلى اقتباسِ مَقاطِعَ مِن الهرمتيكا الطِّلَّسمِيَّةِ المنسوبَةِ زَيفًا إلى أرسطو[230]. وقد كانَ مُقَدَّرًا لتناوُلِهم هذا أن يُؤتِيَ ثِمارَه على المَدى البَعيد. لكن لا يَفوتُنا أنَّ فلاسفة

229- انظر الجزء 5.3 من هذا الكتاب. أما صابئةُ المستنقَعات وهم المندائيُّونَ فما كانوا في ذلك الوقتِ إلّا جماعة هامشيَّةً مِن وِجهَةِ نَظَرِ العُمرانِ وكانوا نادِرًا ما يُلتَفَتُ إليهم في التراثِ العربي.

230- رسائل إخوان الصفاء: الفصل الرابع 445-428

ـيمين كالفارابيِّ (ت. 950) ويحيى بن عَديّ (ت. 974) وابنِ سِينا (ت. 1037) والغزاليِّ (ت. 1111) خَلَت أنساقُهم الفلسفيَّةُ مِن أيِّ دَورٍ لهرمس. وقد كانت التواريخُ الحِكميَّةُ قُدامَى الحُكَماءِ -كصِوانِ الحِكمَةِ، ومُختارِ الحِكَمِ للمُبَشِّرِ - هي القُوَّةَ الدّافِعَةَ وراءَ ازديادِ الانتباهِ إلى هرمسَ في القُرُونِ اللاّحِقَةِ، كما يَتَبَدّى في تناوُلِ الشَّهرَستانيِّ الذي تَحصناهُ لِتَوِّنا. لقد وضَعَ هذا العَملانِ بالتحديدِ (هرمسَ النَّبِيَّ) في نفس تصنيفِ أفلاطون وأرسطو، وخَلَقا لَهُ مكانًا في تاريخِ الفلسفَةِ القديمةِ بحيثُ جَعَلاهُ أحدَ أقدَمِ الفلاسِفَةِ إن لَم يَكُن أقدَمَهم طُرًّا، وبذلك أصبَحَ شَخصِيَّةً مُؤَسِّسَةً في هذا التاريخِ، على الفلاسِفَةِ أن يَأخُذُوها بِعَينِ الاعتِبار.

وقد مَنَحَ الفلاسِفَةُ العرَبُ المُبَكِّرُونَ هرمِسَ مَوطِئَ قَدَمٍ في تاريخِ الفلسَفَةِ دُونَ قَصدٍ في واحِدٍ مِن أَهَمِّ مَذاهِبِهم الفلسفيَّة، حتى ولو لم يَكُونوا مُهتَمِّينَ على وَجهِ الخُصُوصِ بالهرمتيكا. فقد دأَبَ الأرسطِيُّونَ العَرَبُ مُنذُ الفارابِيِّ على الاعتِقادِ في وُجُودِ كيانٍ خالِدٍ مخصوصٍ غيرِ جسمانِيٍّ يُسَمَّى (العَقلَ الفَعَّال)، وذلك خلالَ تطويرِهم المُستَمِرِّ لِعلمَي النَّفسِ والكَونيّاتِ الأَرسطِيِّين، لاسِيَّما كما يتبدَّى الأَوَّلُ في كِتابِ أرسطو (عَن النَّفس De Anima). وهذا العَقلُ الفَعَّالُ الّذي تَصَوَّرُوه نِتاجًا لتَجَلِّياتِ الواحِدِ التي خَلَقَت الأفلاكَ السَّماوِيَّةَ، كانوا يَعتَبِرُونَهُ سَبَبَ الفَهمِ الإنسانِيِّ كُلِّه، وطالَما أشارُوا إليهِ بالمَجازِ البَصَرِيِّ (النُّور). والطَّرِيقَةُ التي وَصَلَ بها الفلاسِفَةُ إلى مِثلِ هذا الرَّأيِ هي قِصَّةٌ جِدُّ مُعَقَّدَةٍ، ليس مَقامُها هُنا[231]. ويَكفِي هُنا أن نَقُولَ إنَّ عقيدَةَ (العَقلِ الفَعَّالِ) كانت مقبولَةً على نِطاقٍ واسِعٍ في تبادِيلِها وصُوَرِها المُختَلِفَةِ بَعدَ الفارابِيِّ كما ذاعَت بخاصَّةٍ في نَسَقِ (ابنِ سِينا) الفلسفِيِّ. ويَظهَرُ أنَّ بعضَ الفلاسِفَةِ كالغَزالِيِّ قد تَصَوَّرَ العَقلَ الفَعّالَ مَلَكًا[232]، وبعضَهم كالفارابِيِّ وابنِ سِينا اعتقَدَ أنَّ الأنبياءَ أشخاصٌ ذَوُو مِزاجٍ مُهَيَّأٍ تَمامًا لاستقبالِ فُيُوضِ العَقلِ الفَعّال، وبالتّالي فهم مُهَيَّئُون لِدَرَجَةٍ خارِقَةٍ، نَبَوِيَّةٍ بالفِعلِ، من المَعرِفَة[233]. وكانَ مِن اليَسيرِ على المؤَلِّفِينَ اللاحِقِينَ في الفلسفَةِ أن يستنتِجُوا أنَّ هرمسَ - المُقَدَّمَ بِصفَتِهِ عالِمًا قديمًا ونَبيًّا ومشهورًا بكَونِهِ قد حادَثَ الملائِكَةَ - كانَ أحَدَ الذين

231- Davidson 1992. ويروي (بلاك D. Black 2005: 317-322) هذه القِصَّةَ في إيجاز.

232- Davidson 1992: 133-134

233- Davidson 1992: 61-62, 116-123, and 139

اتَّصَلُوا عن قُربٍ بهذا المَصدرِ السَّماويِّ للمعرفة. وهكذا أمكَنَ لأُسطورَةِ هرمسَ أن تُصبِحَ جُزءًا مِن النِّظامِ الفلسفِيِّ الذي أُرِيدَ لَهُ ألاَّ يُفلِتَ شارِدَةً ولا وارِدَةً في الوُجود وأن يُفَسِّرَها هذا النِّظامُ الفلسفيُّ في ذاتِ الآن. وقد اعتَقَدَ الفيلسوفُ الأندلسيُّ (ابنُ باجة ت. 1139م) على سبيلِ المِثالِ - وكان متأثرًا جِدًّا بكتاباتِ الفارابيِّ - أنَّ هرمس وأرسطو كانا معًا بطريقةٍ ما خلالَ اتِّصالِهما بالعَقلِ الفعّال[234]. ويبدو أنَّ المؤلِّف اليهوديَّ الأندلُسيَّ (يهودا اللاويّ ت.1141م Yahuda Ha Levi) كان يَبني على أساسِ عَمَلِ ابنِ باجَةَ حين جَعَلَ مِن خَصائِصِ فيلسوفِهِ المُجَرَّدِ مِن الاسمِ في محاورَتِه العربيةِ المُسَمَّاةِ (كِتابَ الرَّدِّ والدَّليل) أنَّه يَعتَقِدُ أنَّ هؤلاءِ الذين يُحَقِّقُونَ الاتِّحادَ بالعَقلِ الفعّالِ الملائكيِّ بَعدَ بُلوغِهم مَنزِلَةَ «الإنسانِ الكامِلِ» سيَتَّحِدونَ بذلك المَلَكِ ويَنضَمُّونَ إلى رُفقَةِ الفلاسِفَةِ الآخَرينَ الذين سَبَقُوهم إلى تحقيقِ نفس الاتِّحادِ الفِكريِّ كهرمس واسقلابيوس وسُقراطَ وأفلاطون وأرسطو[235].

وعلى هذه الخلفيَّةِ تمتَّعَ هرمسُ بجاذِبيَّةٍ خاصَّةٍ لفلاسِفَةِ القَرنَين الثاني عَشَرَ والثالث عَشَرَ الذين مَزَجُوا التدريباتِ الرُّوحِيَّةَ والعناصِرَ الصُّوفِيَّةَ -كتمجيدِ العِيانِ المُباشِر المُتَعالي للحقيقةِ (الذَّوق) على حِسابِ الحقيقةِ المُكتَسَبَةِ بِطَريقِ إعمالِ العَقل بالفلسفةِ الأرسطِيَّةِ كما نَسَّقَها ابنُ سِينا. ويَظهَرُ أنَّ (شهابَ الدِّينِ يَحيَى السُّهرَوَرديَّ المتوفي بين عامَي 1190 -1192م) مؤسِّسَ المدرسةِ الفِكرِيَّةِ الإشراقيَّةِ الذي كَتَبَ بالعربيةِ والفارسيَّةِ هو أوَّلُ فيلسوفٍ عربيٍّ يَمنَحُ هرمسَ مكانةً متميِّزَةً بِصِفَتِه أحدَ أسلافِهِ الفكريين المُهِمِّين[236]. وقد أَصَرَّ السُّهرَوَردِيُّ على اعتبارِ هرمسَ سَلَفًا رُوحيًا لَهُ، رُبَّما لأنَّ ادِّعاءَ الانتسابِ إلى مَصدرٍ أقدَمَ مِن أرسطو وأوفَرَ حَظًّا منه في الموثوقيةِ والاتِّصالِ بالسَّماءِ قد يُسَوِّغُ له انتقادَ المَشّائينَ Peripatetics (كما سَمَّى هُوَ أتباعَ ابنِ

234- «في اتِّصالِ العَقلِ بالإنسان»: انظر آسين پالاثيوس Asín Palacios 1942: 21.

235- ha-Levi 1977: 5

236- لمقدمةٍ موجَزَةٍ عن هذا الفيلسوف، انظر: Walbridge 2005 and Ziai 1992. ويتناوَلُ (وولبردج Walbridge 2001: 42-50) السهرورديَّ مفكرًا هرمسيًّا، رغمَ أنه لا يقدِّمُ أيَّ دليلٍ على أنَّ هذا الفيلسوفَ قد قرأ أيَّ عملٍ لهرمس بالعربيةِ أو الفارسية، وكما يعترف وولبردج، فوصفُ (الهرمسيِّ) ما هو إلاّ تصنيفٌ باهتٌ غير مُجدٍ، يفتقِرُ إلى تعريفٍ دقيق.

سينا) وتعديلَ نِظامِهم الفلسفيِّ بشكلٍ أكثرَ إقناعا. وقد اعتَقَدَ السُّهرَوَردِيُّ - مثلُه في ذلك كمثلِ إخوان الصَّفاءِ قبلَه بقرنَين من الزمانِ - أنَّ أكمَلَ الحُكَماءِ القُدامَى قد صَعَدُوا بأرواحِهِم إلى العالَمِ العُلوِيِّ وأنَّ أوَّلَهم هرمس: "وقد اتَّفَق كُلُّهُم على أنَّ مَن قَدَرَ على خَلعِ جَسَدِهِ وَرَفضِ حَواسِّهِ صَعدَ إلى العالَمِ الأعلَى واتَّفَقُوا على أنَّ هرمِسَ صعدَ بِنَفسِهِ إلى العالَمِ الأعلى وغَيرَهُ مِن أَصحابِ المَعارِجِ ولا يَكونُ الإنسانُ مِنَ الحُكماءِ ما لَم يَحصُلْ لَهُ مَلَكَةُ خَلعِ البَدَنِ والتَّرَقِّي، فلا تَلتَفِتُوا إلى هؤلاءِ المُتَشَبِّهَةِ بالفَلاسِفَةِ المُخَبِّطِينَ المادِّيِّينَ فإنَّ الأمرَ أعظَمُ مِمّا قالُوا.»[237]

ولا يَفتَؤُ السُّهرَوَردِيُّ يَذكُرُ هرمسَ وإمپذوقليسَ وأجاثوديمونَ وأفلاطونَ[238] في كِتاباتِهِ الكَثيرَةِ باعتبارِهم أسلافَهُ الذين يتمسَّكُ بتعاليمِهم، لكن دُونَ أن يُحِيلَنا بشكلٍ مُحَدَّدٍ إلى أيٍّ مِن الكتُبِ المعروفةِ لهؤلاء المُعلِّمينَ أو تعاليمِهم. وهو في الأغلَبِ لا يُرِينا ما يَدُلُّ على أُلفَةٍ حقيقيَّةٍ بالهرمتيكا الفِعلِيَّة، لكنّه اعتَقَدَ بقُوَّةٍ تستنِدُ فيما يَبدُو إلى مشاعِرِهِ لا إلى قراءاتٍ قَرَأَها أنَّ تعاليمَهُ امتدادٌ فعليٌّ أو إحياءٌ لحِكمَةِ هؤلاء الفلاسفة القُدماء. فبالنسبةِ له كان هرمس هو «والِدَ الحُكماءِ أَبَ الآباء»[239]. لكنّه بالتاكيدِ قد سَمِعَ بهرمسَ في مكانٍ ما. وإنَّ القراءةَ المتأنِّيَةَ للمقاطِعِ التي يُشيرُ فيها السُّهرَوَردِيُّ إلى هرمس تُطلِعُنا على بعضِ مصادِرِهِ، وذلك في مِثالَين اثنين. في أحدِهما يُقَرِّرُ بشكلٍ غيرِ مباشِرٍ أنَّ معلوماتِه عن هرمس مُستقاةٌ جُزئيًّا مِن كتابٍ عن التاريخِ القديم[240]. وقد كانت كتُبُ التاريخِ العربيةُ كما أوضَحنا مِن قَبلُ مِن بينِ المصادِرِ المُهِمَّةِ للمعلوماتِ

237- مجموعة السهروردي 1.113.1-6، كتاب التلويحات §76.

238- اعتقَدَ السهرورديُّ أنَّ كتابَ الإلهيّاتِ لأرسطو - وهو في الحقيقةِ التحويرُ العربيُّ لتاسُوعاتِ أفلوطيَن من الرابع إلى السادس - هو عملٌ لأفلاطون. ويشمَلُ هذا المَقطَعَ الذي يَخلَعُ الفيلسوفُ فيه جَسَدَهُ وينخرِطُ في صُعودٍ رُوحيّ (اقتبَسَه السهروردي في المجموعة 1.112.6-10 تحديدًا في كتاب التلويحات §86).

239- مجموعة السهروردي 111.4-5 كتاب التلويحات §86.

240- مجموعة السهروردي 1.502.15/ كتاب المَشارِع والمُطارَحات/ المَشرع السابع، الفصل السادس (في سُلُوكِ الحُكماءِ المُتألِّهين): «وبَقِيَ اسمُهُ في التواريخِ» وفي نفس المقطع يُشيرُ السهروردي إلى أفلاطون باعتبارِهِ جزءًا مِن طَبَقَةِ اليونانِ القديمةِ، وإلى گيومرث (جيومَرد) بصِفَتِهِ (جِلشاه) (انظر الفصل الرابع، الهامش 146 من هذا الكتاب)، وهذه الاصطلاحاتُ تقترِحُ مصدرًا تأريخيًّا يَسرِدُ التاريخَ المتسلسلَ للأُمَم. للمزيد عن هذا المقطع، انظر: .Ziai 1992: 328-329

عن هرمس في العربية. أما في المثالِ الثاني فنَجِدُ السهرورديَّ يقتَبِسُ جُملَةً لهرمسَ مُستَقاةً مِن الصفحات الافتتاحِيَّةِ للنَّصِّ الهرمسيِّ الطِّلَّسمِيِّ المنسوبِ زَيفًا إلى أرسطو (كتابِ الإسطماخس) الذي يُقابِلُ هرمسُ فيه (طبيعتَه التامَّةَ) ويتحدثُ معها. وليس واضِحًا ما إذا كان قد قرأَ هذا المَقطَعَ في العملِ الطِّلَّسمِيِّ الأصليِّ[241] أم مِن خلالِ عملٍ وسيطٍ اقتبَسَ هذا المَقطَعَ كالموسوعةِ السِّحرِيَّةِ (غايَةِ الحَكيم Picatrix)[242]. ومِن المُثيرِ أنَّ مَصادِرَ سِيرَةِ حياةِ السُّهرَوَردِيِّ تَزعُمُ أنَّه كان معروفًا كمُمارِسٍ للسِّحر[243]. بَيدَ أنَّه حينَ يقتَبسُ هذا المقطَعَ الهرمسيَّ لا يَقتَبسُهُ لأغراضٍ سِحريَّةٍ وإنَّما ليُحَذِّرَ مِن التأويلِ السَّاذَجِ لِتعبيرِهِ (رَبِّ النَّوع) الذي يَعني بِهِ شيئًا كالمثالِ النُّورانِيِّ غيرِ المادِّيِّ للنَّوع: «فإذا سَمِعتَ أنباذُقليسَ وأجاثاذيمونَ وغيرَهما يُشيرُونَ إلى أصحابِ الأنواعِ فافهم غَرَضَهم ولا تَظُنَّنَّ أنَّهم يَقولونَ إنَّ صاحِبَ النَّوعِ جِسمٌ أو جسمانِيٌّ أو لَهُ رأسٌ ورِجلانِ وإذا وَجدتَ هرمسَ يَقولُ إنَّ ذاتًا رُوحانِيَّةً أَلقَت إلَيَّ المَعارِفَ فَقُلتُ لها مَن أنتِ فقالَ (هكذا في الأصل) أنا طِباعُكَ التَّامَّةُ (هكذا في الأصل) فلا تحمل على أنَّها مِثلُنا وكُلُّ ما نُسِبَ إليهم في هذا البابِ ليسَ بصَحيحٍ ويَدُلُّ عليهِ لَطائِفُ كَلِماتِهم ولكِنَّ السَّهوَ وَقَعَ للنَّقَلَةِ ولِطَبائِعِ اللُّغَةِ ولانتِسابِ مَن لا يَفهَمُ كلامَهم إليهم»[244].

يُدرِكُ السُّهرَوَردِيُّ أنَّ بعضَ الأعمالِ المنسوبَةِ إلى الأقدَمينَ زائِفَةٌ بدَرَجَةٍ ما[245]. وهو يَعزُو شُكُوكَه إلى دليلٍ غامِضٍ بَعضَ الشيء، لكن يبدو أنه كان يعتَقِدُ أنَّ صياغَةَ هذه النُّصوصِ لم تكن مضبوطَةً تماما. ورغمَ ذلك أَحَسَّ مِن نفسِهِ القُدرَةَ على فَهمِها على

241- كما في المخطوط العربيِّ Arabic MS 1946, 4b–5a, esp. 5a2–3 في المكتبة البريطانية بدلهي.

242- نسخة (ريتر) المُحَقَّقة Ed. Ritter 1933: 187–188 (المقالة الثالثة، الفصل السادس). وأيًّا ما كان المصدرُ الذي اطَّلَع فيه على هذا المَقطَعِ، فمِن الواضحِ أنَّه كان يكتُبُ فحواهُ من ذاكرَته، إذ إنَّه لا يُورِدُ المَقطَعَ في صياغَتِه الأصلية.

243- Ziai 1992: 338–339

244- مجموعة السهروردي 1.463.17–464.4 كِتاب المَشارِع والمُطارَحات (المَشرع السادس/ الفصل التاسع في إثباتِ العُقولِ التي هِيَ أربابُ الأنواع). وللمزيدِ عن أرباب الأنواع، انظر: Rahman 1975: 48. ويبدو أنَّ (وولبردج Walbridge 2001: 49) يقتبسُ النِّصفَ الأوَّلَ مِن المَقطَعِ المُنتَهِيَ بكلمتي «طِباعُكَ التَّامَّةُ» كشاهِدٍ على رأي السهرورديِّ الإيجابيِّ في هرمس. بَيدَ أنَّ الجُملَةَ التالِيَةَ مُباشَرَةً توضحُ تحفُّظاتِ السهرورديِّ على المعنى الظاهر.

245- رغمَ أنَّ ظاهِرَ السِّياقِ أنَّ السهرورديَّ يتحدثُ بالتحديدِ عن رَبِّ الأنواعِ، إلَّا أنه يَجوزُ أن يكون السُّهرَوَردِيُّ يُشيرُ بالأحرَى إلى الأعمالِ الطِّلَّسمِيَّةِ حِينَ يَذكُرُ الطبيعةَ الإشكاليَّةَ لكتاباتِ الأقدَمِينَ في هذا الباب.

الوَجهِ الصَّحيحِ بشكلٍ مُستَقِلّ. لكن يَظهَرُ أنه في ذاتِ الوقتِ لم يُرِدْ أن يُصَرِّحَ مُباشَرَةً بأنها نصوصٌ مَزَيَّفَة. لقد كانت ببساطَةٍ «ليست بصحيحةٍ» بسبب المشكلات المتعلِّقَةِ بالترجمَةِ وعَبَثِ الجاهِلِ بالنَّص. ومِنَ الجَدِيرِ بالاهتمامِ أنَّ السُّهرَوردِيَّ في المِثالِ الوحيدِ الذي يُشيرُ فيهِ مباشَرَةً إلى عملٍ لهرمسَ يَكادُ يَرفُضُ هذا العمل. وهذه هي العمليَّةُ التي دَأَبَ عليها: يَزعُمُ أنَّه يُمَثِّلُ أنقى وأقدَمَ فلسفَةٍ، لكنَّه يَنبِذُ المَصادِرَ المُتاحَةَ في زَمَنِهِ لأنه يَشعُرُ أنه يَعرِفُ أفضَلَ مِمّا تُقَدِّمُه بوُضوح. وهذا النَّهجُ المتمحورُ حولَ مُصادَرَةِ المُعَلِّمِين القُدامَى يُمَيِّزُ السُّهرَوَردِيَّ المُلهَم. ويُعَبِّرُ السُّهرَوَردِيُّ في موضِعٍ آخَرَ عن شُكوكٍ مُشابِهَةٍ حَولَ أصالةِ الآراءِ المنسوبَةِ إلى فيثاغورس[246]. ويبدو أنَّ أسطورَةَ صُعودِ هرمس الرُّوحِيَّ التي نَسَبَت إليهِ فلسفةً إلهيَّةً أُوحِيَ بها إليهِ في الأعالي كانَت أهمَّ للسهروردِيِّ من أيِّ عملٍ هرمسيٍّ بعينِه[247]. وكان قُرّاءُ كُتُبِ السهروردِيِّ في القُرونِ اللاحِقَةِ مُعَرَّضِين لهذا التَّصَوُّرِ الأساسيِّ عن هرمس، وهكذا تنامَت سُمعَةُ هرمس دُونَ رابِطٍ حقيقيٍّ بالهرمتيكا نفسِها. والحَقُّ أنَّ استدعاءَ هرمسَ لا يجعَلُ السهروردِيَّ أو خُلفاءَهُ هرمسيِّين بأيِّ معنىً مفهومٍ بالطبع. بَيدَ أنَّ إنجازَ السهروردِيِّ ينحصِرُ في تحويلِ هرمسَ إلى مَثَلٍ أعلى يستطيعُ الفلاسِفَةُ أن يستدعُوهُ باعتبارِهِ سَلَفَهم العتيق.

وقد أَلَّفَ أحدُهم في ذلك الزَّمَنِ عملاً هرمسيًّا عربيًّا جديدًا أكثرَ ملاءَمَةً للفلاسفةِ والزُّهّادِ مِنه للمُنَجِّمِين والسيميائيِّين، وهو النَّصُّ الهرمسيُّ العربيُّ المهمُّ الوحيدُ الذي يُمكِنُنا تسميتُه فلسفيًّا لا تقنيًّا كالأعمال الأخرى. إنه كتابُ (زَجر النَّفس) ويُعرَفُ كذلك بـ(مُعاضَلَة النفس) و(معاتبة النفس)، وهو اليومَ أشهَرُ عملٍ عربيٍّ منسوبٍ إلى هرمس. وتوجَدُ اليومَ منهُ في الحقيقةِ نُسَخٌ مطبوعةٌ أكثرُ من الدراساتِ المستقِلَّةِ عنه[248]. ورغمَ

246- Walbridge 2000: 62–63; Gutas 2003: 305–306

247- يلخِّصُ (زياي Ziai 1992: 344) الأمرَ على نَحوٍ جَيِّدٍ حين يُشيرُ إلى «استخدامِ السُّهرَورديِّ الرمزيِّ المصنوعِ مِن ثلَّةٍ من الشخصياتِ القديمة»، وإلى «إعادةِ صياغتِه الميتا-تاريخيَّة للأساطيرِ الشائعةِ لدى الأُمَمِ القديمة».

248- Fleischer 1840 (partial text, German), Fleischer 1870 (partial text, Arabic ed. and German trans.), Bardenhewer 1873 (Arabic ed. and Latin trans.), Scott 1936 (= Scott 4.277–352, English trans. Of Bardenhewer's Latin), Badawī 1955: 51–116 (Arabic ed.). وتُذكَرُ نسخةٌ أخرى محققةٌ في بيروت عام 1903 لكني لم أطَّلِع عليها (Cheikho 1925: 108: "Un religieux Salvatorien, Philémon Kâteb, l'a édité à Beyrouth, en 1903"). وثَمَّ دراساتٌ أخرى تذكر هذا العمل مثل

أنَّ عددًا من المخطوطاتِ يَنسُبُ العملَ إلى أفلاطونَ لا هرمس، وينسُبُهُ أحدُها إلى أجاثوديمون، إلاّ أنه يبدو أنَّ المؤلِّفَ كان يُدعَى في الأصلِ هرمس. ويَظهَرُ هذا العملُ أولَ ما يَظهَرُ في أعمالِ الفيلسوفِ الفارسيِّ (بابا أفضل الدِّين قاشاني ت. ~ 1213م) المشهور كذلك بـ(بابا أفضل) الذي يُعلِنُ أنه كتابٌ لهرمس/إدريس، كما أنه ترجمَ النصَّ بالكاملِ إلى الفارسية[249]. ومِن الجائزِ جِدًّا أن يكونَ (قاشاني) هو المؤلِّفَ الحقيقيَّ لكتابِ (زجر النفس) فضلاً عن كونه المسئولَ عن إذاعتِه، إذ إنَّ أولَ شاهدٍ على وجودِ هذا الكتابِ يأتينا مِن طريقِهِ، كما أنَّ مُراسَلَتَه الشخصيَّةَ توضحُ أنه كان يُشارِكُ هذا العملَ مع آخَرين[250].

في (زجر النفس) يخاطبُ هرمسُ النفسَ بسلسلةٍ من العِتاباتِ[251] ناصحًا إيّاها

Affi fi 1951: 853–854 and Genequand 1987–1988 (حيث تقارنان بعض عناصر هذا الكتاب بكتاب الكِنديّ "في النفس") والكتابُ مُسَجَّلُ KZN في كتالوج الهرمتيكا العربيةِ، وهو في طَور الإعداد وقت صُدور هذا الكتاب.

249- للمزيد عن تواريخه غير اليقينية، انظر: Chittick 2001: 3 and J. Rypka, "Bābā Afd al," EI2, 1.838b–839b. وتَرِدُ أقدَمُ إشارتين مباشرتين معروفتين إلى النص في رسالتين فارسيتين للقاشاني، وهو يقتبسُ في إحداهما جُمَلاً قليلةً منه باعتبارِها كلماتِ إدريس، في ترجمةٍ هي بالتاكيدِ دُونَ مستوى ترجمتِه اللاحِقَةِ المصقولة (Kāšānī 1952: 2.806–809; trans. Chittick 2001: 143–145). وفي الرسالة الأخرى يقول إنه قد أرسلَ نسخةً إلى مُراسَلِه ربما من النص العربي، وإنه يحثُّه على دراستها (Kāšānī 1952: 2.810–812; trans. Chittick 2001: 157–159).

250- ثَمّ ملاحظاتٌ عديدةٌ تُعَضِّدُ هذه الفرضيَّة. فمحتوَى (زجر النفس) متوافِقٌ بخاصَّةٍ مع فلسفةِ (قاشاني)، بينما لا يشبهُ أيَّ نَصٍّ هرمسيٍّ عربيٍّ أقدَمَ منه، فضلاً عن أن يُشبِهَ الحِكَمَ الهرمسيةَ الواردةَ في الموسوعات الحكميّة. وكانت شُهرَةُ هرمس قد ازدادَت كثيرًا بفضلِ السهرورديِّ في زمنِ قاشاني، وربما كان هذا الموقِفُ العامُّ مناسبًا ومؤدِّيًا إلى كتاباتٍ جديدةٍ منسوبَةٍ زَيفًا إلى هرمس. ولو كان هذا العملُ مُتاحًا قبلَ ذلك لكان لنا أن نتوقَّعَ أن يكونَ السهرورديُّ (ت. ~ 1191م) قد استغلَّه أو أشارَ إليه، وذلك بالنَّظَرِ إلى تعاليمِه. وقد كَتَبَ (قاشاني) رسالةً على الأقلّ من رسائلِهِ الفلسفيةِ بالعربيةِ ثُمَّ تَرجَمَها إلى الفارسيَّة (هي رسالتُه "مَدارِجُ الكَمال"، انظر: Chittick 2001: 20)، فربّما فعلَ مِثلَ ذلك مع كتابِ (زجر النفس). وختامًا، فإنَّ أحَدَ أقدَمِ مخطوطاتِ (زجر النفس)، وهو مخطوطُ (نورو عثماني Nuru Osmaniye 4931) الذي يشتملُ على نُسَخٍ من العملِ بالعربيةِ والفارسيةِ، هذا المخطوط يَضُمُّ كتاباتٍ أخرى كثيرةً لـ(قاشاني)، وهكذا كانت النسخَتان العربيةُ والفارسيةُ من (زَجر النَّفس) تَدوران مُتَضَمَّنَتَين في مجموعةٍ من أعمالِ (قاشاني) بعد وفاتِه بخمسينَ عامًا فقط. وهذه الفرضيَّةُ تنتظِرُ أن تختبرَها دراسةٌ مستقبليَّةٌ بمقارنة النص الهرمسيِّ في العربيةِ والفارسيةِ بتعاليمِ ولُغَةِ (قاشاني). وعلى أيَّةِ حالٍ، لا يمكنُ لهذا العملِ أن يكونَ قد أُلِّفَ قبلَ زمنِ هذا الفيلسوفِ بكثير.

251- أسلوبُ مخاطَبَةِ النفسِ بهذه الطريقةِ مباشَرَةً (يا نَفسُ) هو أسلوبٌ قديمٌ منذ ما قبل الإسلام، وثُمَّ مثالٌ

منظورٍ إلى الأشياءِ ينتمي إلى عالَمٍ متعالٍ على عالَمِنا، حيثُ يَعِدُ التأمُّلُ الفلسفيُّ عالَمِ المعقولاتِ بالخَلاصِ مِن عالَمِ الأجسامِ المادِّيِّ الخسيس. وكما لاحَظَ باردنور Bardenhewer فإنَّ عَدَدًا من مَقاطِعِ هذا الكِتابِ يُشبِهُ إلى درجةٍ كبيرةٍ تعاليمَ إخوانِ الصَّفاءِ وكتابِ الإلهياتِ المنسوبِ إلى أرسطو (وهو التحويرُ العربيُّ لتاسوعاتِ أفلوطين) ممّا يَقترِحُ أنَّ هذا العَمَلَ قد أُلِّفَ لاحِقًا خلالَ القَرنِ الحادي عَشَرَ أو بعدَه[252]. ويُعَضِّدُ هذا التَّخمينَ أنَّ بعضَ المقاطِعِ يَبدو تحويراتٍ حُرَّةً لمقولاتٍ حكيمةٍ لهرمسَ جمعَها صاحِبُ صِوانِ الحكمةِ والمُبَشِّرُ بنُ فاتِك. ولَنا أن نُقارِنَ المَقولةَ التاليةَ من منتَخَب صِوانِ الحكمةِ بالمقطَعِ الذي يَلِيها مِن (زَجْرِ النَّفْس):

«وقال: إنَّ الذي لا يَعلَمُ ولا يَعمَلُ فذلك يَموتُ مَوتةً واحدةً. والذي يَعلَمُ ولا يَعمَلُ فذلك يُضاعفُ له ضعفَين من العذاب. والذي يعلم ويعمل فذلك الذي يَدخُلُ في ملكوتِ السماء[253].»

«يا نفسُ! هذه هي المراتبُ الثلاثُ فكُوني في أعلاها وأجملِها: فالذي في أسفلِها مَن يَعلَمُ ولا يَعمَل، ومِثالُهُ رَجُلٌ يَملِكُ السِّلاحَ ولا يَملِكُ الشَّجاعةَ، فماذا يفعلُ الجَبانُ بالسِّلاح؟ وأعلى مِنه مَن يعملُ دُونَ عِلم. إنه كالشُّجاعِ دون سِلاحٍ، فكيفَ يواجِهُ الأعزَلُ عَدُوَّه؟ لكنَّ الشُّجاعَ أقدَرُ على السِّلاحِ مِن الجَبانِ على الشجاعة. ولِذا كان مَن يعمَلُ دونَ عِلمٍ خيرًا مِمَّن يَعلَمُ ولا يَعمَل. وأما الأعلى منهما فهو مَن يَعلَمُ ويَعمَل. إنه كرجُلٍ لديه الشجاعةُ والسِّلاح. وهذا بأفضلِ المَنازل.[254]»

مبكِّرٌ عليه في السيرةِ الذاتية لبرزوي Burzoy في كليلة ودمنة (ed. Cheikho 1905: 30.12–31.13) ومن الواضحِ أنها تُعَدُّ نموذجًا آخَرَ لعَمَلِ هرمس الذي نناقشُه الآن. ويَجمَعُ جولدتسيهر Goldziher 1913 مزيدًا من الإشاراتِ إلى أعمالٍ من هذا النَّوع.

252- Bardenhewer 1873: xv–xvi and 121–140. Cf. Scott 4.278–279

253- منتخب صوان الحكمة بتحقيق دنلوب ed. Dunlop 1285–1287 وبتحقيق عبد الرحمن بدوي ed. Badawī 186.2–4.

254- ترجمةُ المؤلِّف عن نسخة (عبد الرحمن بدوي) Badawī 1955: 72.14–73.3. قارن الترجمة الإنجليزية للترجمة اللاتينية التي أنجزَها (باردنور Bardenhewer) لنسختِه المحققة في 1873 عند (سكوت Scott 4.304–305 (Cap. 13 § ,4)). وتضيف ملاحظة سكوت (4.305n1): «هذه حِكمةٌ مَثَلِيَّةٌ لا علاقةَ لها بأي مدرسةٍ فلسفيةٍ مخصوصة».

* الفقرة بالأعلى من ترجمتي للترجمة الإنجليزية التي أنجزَها المؤلِّف، وذلك أنني لم أُوَفَّق إلى العثور على النصّ

الشَّبَهُ بين المقطَعَين أوضَحُ مِن أن يُغفَلَ عنه، بيدَ أنَّ هناك اختلافاتٍ بينهما. فالمقولةُ في (المنتخَب) تُؤَطِّرُ الدَّرسَ في سِياقِ الثوابِ والعِقابِ المُستَحَقَّين للشَّخصِ حالَ مَوته. أمّا المقطَعُ في (زجر النفس) فيؤكِّدُ المراتِبَ الثلاثَ ويَحُضُّ النفسَ على طَلَبِ المرتبةِ العُليا ويُضيفُ تشبيهًا قتاليًّا ليبعَثَ الشَّجاعَةَ الخُلُقِيَّة. أما الاختلافُ الأهمُّ فيأتي في النصفِ الثاني من الرسالة: فبينما يتناوَل (المنتخَب) مَن يَعلَمُ ولا يَعمَل، يَصِفُ (زَجرُ النفسِ) مَن يَعمَلُ دُونَ عِلم. ولدينا على الأقلِّ تشابُهٌ آخَرُ واضحٌ بينَ حِكَمِ هرمس (هذه المرَّةَ من مختار الحِكَمِ للمبشِّر) وتصريحاتِه في (زجر النفس):

«وسُئِلَ عن شيخٍ لَهُ زوجَةٌ، فقالَ: مَن لا يَقدِرُ على أن يَسبَحَ في البَحرِ كيفَ يَقدِرُ على أن يَحمِلَ على عُنُقِهِ آخَرَ؟!»[255]

«يا نَفسُ! ما ألهاهُ عن الصَّيدِ مَن يغرَقُ في الماء! فمِثلهُ ساكِنُ هذا العالَم: ما ألهاهُ عن مُتَعِ الدنيا وطيباتِها ببحثِهِ عن خَلاصِ نفسِه، لو أدرَكَ بؤسَ موقفِه في هذا العالَم. يا نفسُ، طالما أنكِ في هذه الحياةِ الدنيا، يكفيكِ أن تُدرِكي ما يَحِيقُ بِكِ من معاناةٍ بسببِ آلاتِكِ[256] وأضدادِها وأوساخِها[257]. فلا تضيفي شخصًا آخَرَ إلى آلَتِكِ فتكوني كالمُوشِكِ على الغَرَقِ في البحرِ ويَحمِلُ حجرًا على كتفه. لا أظنُّ غريقًا ينجو من البحر بنفسِه فكيفَ به وقد حملَ على كتفِهِ غيرَه؟»[258]

نلاحظُ أنَّ المقولةَ المنسوبةَ لهرمس في موسوعة المبشِّر تقولُ تقريبًا نفسَ ما يَقولُه المَقطَعُ الأوفَرُ حَظًّا من الحبكَةِ الذي اقتبسناهُ من (زجر النفس). فالأولى تؤكِّدُ أنَّ الرَّجُلَ المُسِنَّ لا يحتاجُ زوجةً، وهو ما يُشيرُ في سياقِ مقولاتِ هرمس الأخرى إلى ضرورةِ أن ينذرَ المُسِنُّ نفسَه للدَّرس. أمّا مَقطَعُ (زَجر النَّفس) فهو بالأحرى موعِظَةٌ صارِمَةٌ تَحُثُّ على اجتنابِ التَّوَرُّطِ في العلاقاتِ الإنسانية. بَيدَ أنَّ كلاهما يتذرَّعُ بمَجازِ الرَّجُلِ المُوشِكِ

الأصلي كما جاءَ في (زجر النفس).

255- al-Mubaššir 20.21–22 = aš-Šahrazu- rī 154.4-5

256- تصوُّر الجسدِ باعتبارِهِ آلَةَ النفسِ شائعٌ في الفلسفة والطب اليونانيين القديمين ومعروفٌ في العربية. وللمزيد من الأمثلة من العصر القديم المتأخر، انظر: Blumenthal 1990: 321–323. وبالنسبة لقاشاني، كانت كلمة (آلات) تشير كذلك إلى الحواسّ، وهو اختيارٌ ملائمٌ لسياق المقطع. للمزيد عن أهمية هذه الآلات، انظر: Chittick 2001: 84–86.

257- الترجمةُ الفارسيةُ (آلاتِ خوَاد وأضدادي آن). انظر: (Kāšānī 1952: 353.6)

258- الفصل السادس من نسخة عبد الرحمن بدوي Badawī 1955: 79.3–8

على الغَرَقِ في البَحر. هذا فضلاً عن أنَّ كلاهما ينتهي بنفس السؤال الخَطابيّ: « مَن لا يَقدِرُ على أن يَسبَحَ في البَحرِ كيفَ يَقدِرُ على أن يَحمِلَ على عُنُقِهِ آخَرَ؟!». مِثلُ تلك التشابُهاتِ بين (زجر النفس) وحِكَمِ هرمس، وتفصيلُ الأوَّلِ لِما تُجمِلُهُ الثانيةُ، تقترحُ أنَّ (زجرَ النفسِ) مُستوحَىً جُزئيًّا مِن المَوسُوعاتِ الحِكميَّةِ، ولِذا فإنَّ تاريخَ تأليفِهِ لا يمكنُ أن يكونَ أقدَمَ مِن القرنِ الحادي عشر، وهو ما يتَّفقُ وفرضيَّةَ (باردنور). هذا فضلاً عن أنَّ ترجمةَ (قاشاني ت.1213م) للنص إلى الفارسيةِ، وإشارَتَيه إلى هذا النَّصِّ في مراسلاتِه[259]، وحقيقةَ أنَّ أقدَم مخطوطَين للنَّصِّ مُؤَرَّخان بعامَي 1267 و1276م، كلُّ هذا يؤكِّدُ لنا أنَّ الحَدَّ التاريخيَّ الأحدَثَ لتأليفِ هذا النَّصِّ ليس بعد عام 1200م بكثيرٍ، لاسيَّما أنَّ غِيابَ أيةِ إشارةٍ أقدَمَ يقتَرِحُ أنَّ تاريخَ تأليفِ النَّصِّ يعودُ إلى نهاياتِ القرن الثاني عشرَ على الأكثر[260].

وقد تمتَّع كتابُ زجر النفس في القُرونِ اللاحِقَةِ بمقروئيَّةٍ واسِعَةٍ، فهناكَ على الأقلِّ أربعةٌ وعشرون مخطوطًا باقيًا من النَّصِّ الهرمسيِّ العربيِّ، وهو ما يَفُوقُ أيَّ نَصٍّ هرمسيٍّ آخَرَ، باستثناءٍ وحيدٍ يتمثَّلُ في عملٍ لهرمسَ عن الطوالعِ النَّجمِيَّةِ في الصُّعودِ الشَّمسِيِّ السَّنَوِيِّ للشِّعرَى اليَمانِيَّة. وقد نَقَلَ الرُّهبانُ والقساوِسَةُ المسيحيُّونَ وكذلك المُسلِمونَ بعضَ هذه المخطوطات، فهناك على الأقلّ مخطوطٌ لهذا النصِّ محفوظٌ بالكتابة الكرشونيَّة* Garshuni (وهي العربيةُ المكتوبةُ بالخطِّ السريانيِّ للمسيحيين)، وهناك مخطوطاتٌ

259- Kāšānī 1952: 1.331-385. وهو مُترَجَمٌ تحت عنوان "يَنبوع الحياة دار مُعاتَبَة أو نصيحةِ نَفس". والترجمةُ سابقةٌ تاريخيًّا على كل المخطوطات المعروفة للنص، فهي لذلك شاهِدٌ مهمٌّ على النَّص. انظر الهامش 250.

260- انظر الهامشَين 149 و250. المخطوطان هما (جوثا Gotha 82) و(نورو عثماني Nuru Osmaniye 4931). ويوجد كذلك شاهِدٌ على النصِّ لدى ابنِ أبي أُصَيبِعةَ (الذي كتَبَ ~ 1268م) الذي أضافَ (كتابَ معاتبَةِ النفس) إلى ذيل قائمةِ أعمالِ أفلاطون، لا هرمس (1.54.3). وكذلك لدى القِبطيِّ (أبي البَرَكاتِ بنِ كَبَر ت. بين عامَي 1323 - 1335م) الذي يَذكُرُ النَّصَّ بصِفَتِهِ عملاً هرمسيًّا في كتابِهِ (مصباح الظُّلمة في إيضاحِ الخِدمة) (Bardenhewer 1873: xiv-xv; Badawī 1955: intro. 40).

*** الكرشونية Garshuni: بدأ استخدامُ هذا النظامِ في كتابةِ العربيةِ خلالَ القرن الميلادي السابع في الهلال الخصيب، حيث أصبحت العربيةُ آنئذٍ اللغة السائدةَ وإن لم يكن نظامُ كتابتِها متطوِّرًا تمامًا، ومازالت الكرشونية مستخدمةً إلى وقتِنا هذا بين بعض المسيحيين السريان. وقد استغلَّ (جورج كيراز) الأمريكيُّ السريانيُّ الباحثُ في التراثِ السريانيِّ هذا المصطلَحَ ونحتَ منه كلمةَ Garshunography دالَّةً على كتابةِ لُغةٍ ما بنظامِ كتابةِ لُغةٍ أخرى.**

أخرى تَحمِلُ الطابَعَ المُمَيِّزَ للنُّسّاخِ المسيحيين. وهذه الملاحظةُ تُعَضِّدُ مِن جديدٍ أنَّ جاذبيَّةَ هرمس الحكيمِ القديمِ في العربيةِ لم تكن مقصورةً على المسلمين. فقد كان أيُّ قارئٍ عربيٍّ يَطلُبُ توكيدًا لموقفِه تجاهَ العالَمِ الآخَرِ أو مُقَدِّمَةً إلى استنارةٍ فلسفيَّةٍ تَدعَمُ هذا الموقِفَ، نقولُ كانَ باستطاعتِهِ أن يَجِدَ هذَين الأمرَين في كتابِ (زجر النَّفس).

احتَفَظَ خُلفاءُ السُّهرَوردِيِّ في القرن الثالث عشر بِنَفسِ رأيِهِ الذي يُنزِلُ هرمسَ منزلةً رفيعة. وفي نهاياتِ ذلك القَرنِ في إيرانَ، نَسَخَ (شمسُ الدِّينِ محمدُ الشهرَزوريُّ) -وهو من أتباعِ السُّهرَوَردِيِّ- أقوالَ هرمسَ التي أورَدَها (المُبَشِّر) بتَمامِها، متضمِّنَةً نصيحتَه لآمون، وضَمَّنَها كتابَه الخاصَّ في تاريخِ الفلسفة[261]. لقد كانَ هرمسُ بالنسبةِ لكُلٍّ مِن الإشراقِيِّينَ والإسماعيليَّةِ المُبَكِّرينَ شخصيَّةً مُؤَسِّسَةً ونَبِيًّا وسَلَفًا قديمًا ومِثالاً يُحتَذَى في البحثِ عن الحقيقة. وكذلك اعتَبَرَهُ الفيلسوفُ الصُّوفِيُّ (ابنُ سَبعين ت. بين عامَي 1269-1271م) سَلَفًا له. فالكلماتُ الأولى بعد الخَطبَةِ الافتتاحِيَّةِ لخُلاصَتِهِ الفلسفيَّة (بُدِّ العارِف) تقولُ: «أمّا بَعدُ فقد استَخَرتُ اللهَ العَظيمَ على إفشاءِ الحِكمَةِ التي رَمَزَها هَرامِسَةُ الدُّهورِ الأَوَّليَّة.» أمّا (الشُّشتَرِيُّ ت. 1269م في دمياط) تلميذُ (ابنِ سبعينَ) الأندلسيُّ الذي قابلَه في (بِجايَة) فقد سارَ على نَهجِ أستاذِهِ في وضعِ «الهرامِسِ كُلِّهم»[262] على رأسِ أسلافِهِ الفِكرِيِّينَ في قائمةٍ لا تضمُّ أفلاطونَ وأرسطو فقط وإنما كذلك السُّهرَوَردِيَّ وابنَ مَسَرَّةَ وابنَ سِينا وابنَ رُشد[263]. ولا يبدو أنَّ أيًّا من هؤلاء المؤلِّفِين قد استغَلَّ الأعمالَ الفِعلِيَّةَ المنسوبةَ إلى هرمس في العربيةِ استغلالاً يُذكَرُ، تلك الأعمالَ التي يَندَرِجُ مُعظَمُها في الرسائلِ التقنيَّةِ عن التنجيمِ والسيمياءِ والطلاسِمِ. لقد كانت أُسطورَةُ هرمس بالأحرَى هي ما جَذَبَهم.

وقد شَهِدَ القرنُ الثالثَ عَشَرَ كذلك تأليفَ تواريخَ ببليوغرافيَّةً جديدةً للعُلوم، مَبنيَّةً على مَصادِرَ أقدَمَ، وتبوَّأَت شخصِيَّةُ هرمسَ فيها منزلةً رفيعةً كذلك، كما في مؤلَّفاتِ ابنِ القِفطِيِّ وابنِ أبي أُصَيبِعَةَ التي ذكرناها في الفصل الرابع. وتواريخُ العُلومِ هذه جعَلَت إقحامَ هرمسَ في صُفوفِ الفلاسِفَةِ والأطبّاءِ وغيرِهم من العُلَماءِ لا رَجعَةَ فيه

261- aš-Šahrazu- rī 139.3–160.3

262- aš-Šuštarī 1960: 84.16

263- Massignon 1949: 47–48

بعدَ أن كان قد بدأ في الموسوعاتِ الحِكمِيَّة. لقد مَزَجَت هرمِسَ (المُبَشِّرِ) بِروايَةِ (أبي معشَرٍ) عن الهرامِسَةِ الثلاثَةِ، فأصبَحَ من العَسيرِ تَمييزُ المكوِّناتِ الأصليَّةِ هذه. فعلى سبيلِ المثالِ، يَضَعُ (تاريخُ الحُكَماءِ) لابنِ القِفطِيِّ هذا الكلامَ تحتَ بَندِ (آمون): «آمونُ الملِكِ الحَكيمُ. هذا لَقَبٌ لَهُ واسمُهُ الحَقيقيُّ بسيلوخس، وهو أَحَدُ الملُوكِ الأربعةِ الذين أخَذُوا الحكمةَ عن هرمس الأوّلِ وكان هرمسُ قد وَلّاهُ رُبعَ الأرضِ وكان آمونُ هذا معدودًا في الحُكماءِ إلاّ أنّه لم يُخرَج مِن كلامِهِ شيءٌ إلى العربيةِ ولَمّا ولاّهُ هرمسُ الملِكُ أوصاهُ بوَصايا خُرِّجَ بعضُها وتُرجِمَ مِنهُ أَنَّهُ قالَ...[264]» ثُمَّ يتلو ذلك مباشَرةً عهدُ هرمسَ إلى الملِكِ آمونَ (كما أوجزَهُ الزَّوزَنِيُّ المسئولُ عن اختصارِ عَمَلِ ابنِ القِفطِيِّ إلى الصيغَةِ التي وَصَلَت إلينا).

ويُعتبَرُ الحديثُ عن هرمسَ هنا إعادةَ صياغَةٍ لروايةِ المبشِّرِ مع بعض التعديلاتِ الطفيفةِ المُهِمَّة. فأوّلاً يُخبِرُنا ابنُ القفطيِّ بأنَّ الهرمسَ الذي أوصَى آمونَ هو بالتحديدِ هرمسُ الأول. والحَقُّ أنَّ ابنَ القفطيِّ يُورِدُ في موضعٍ آخَرَ مِن كتابِهِ قِصَصَ الهرامسةِ الثلاثةِ كما رواها أبو معشَر. وثانيًا، تجيء وصيَّةُ هرمس لآمونَ هنا في وقتٍ مُحَدَّد: حينَ جَعَلَه واليا. ويَجوزُ أن يكونَ ابنُ القفطيِّ قد استنتَجَ هذه المعلومةَ الأخيرةَ مِن فَحوَى الوصيّة الهرمسية. وثالثًا، هرمسُ نفسُهُ هنا مَلِكٌ، وربما يكونُ ابنُ القفطيِّ في ذلك مُقتَفِيًا خَطوَ ابنِ نوبَختَ الذي أصبَحَ هرمسُ البابليُّ القديمُ مَلِكًا على مصر حَسَبَ روايتِه. يُمكِنُنا في هذا النَّصِّ القصيرِ أن نَرَى خُيوطًا عِدَّةً تتضافَرُ، كُلٌّ منها من أصلٍ مُستَقِلٍّ، ومِن تضافُرِها خُلِقَ هرمسُ القُرونِ الوُسطَى العربيُّ بِيَدِ عُلَماءَ حَسَني النِّيَّةِ جَمعُوا كُلَّ ما وَقَعَ لَهم من بياناتٍ عن هرمسَ القديمِ وقَبِلُوهُ دُونَ تَدقيقٍ في عمليةِ تركيبِ الأُسطورَة.

كذلك عَرَفَ هذا التراثُ الحِكمِيُّ طريقَه بسهولةٍ إلى الكتاباتِ الأكثر شعبيَّةً، حيثُ لا يحتاجُ مَن ينبَري للكتابَةِ تدريبًا تقنيًا خاصًا ليَفهَمَ التعاليمَ الخُلُقِيَّةَ المُحتواةَ في صِوانِ الحكمةِ أو مُختارِ الحِكَمِ للمبشِّر. وهكذا كان الأمرُ مع الترجماتِ الأوربيةِ لكتابِ المبشِّر، فقد عُرِفَ الكتابُ في لغاتٍ عِدَّةٍ واقتُبِسَ كثيرًا في أعمالٍ لاحِقَة. فإذا عَلِمْنا أنَّ شطرًا كبيرًا من عهدِ هرمس إلى الملِكِ آمون قد عَرَفَ طريقَه -مع غيرِه من المقولاتِ

264- Ibn al-Qiftī 7.5-10

الهرمسيةِ المستقاةِ من كتابِ المبشِّر- إلى موسوعاتٍ حكميَّةٍ كرسالةِ پلفريمان في الفلسفة الأخلاقية Palfreyman's Treatise of Morall Philosophie التي طُبِعَت في لندن في بدايات القرن السابع عشر[265]، لا يُدهِشُنا إذَن أن نَجِدَ هرمسَ قد تسَّربَ مِن الأدب الحكمِيِّ العربِيِّ وتواريخِ العُلوم العربيةِ إلى الشِّعر الفارسيّ. وهو أمرٌ يتجاوَبُ تاريخيًّا والازدهارَ المُتزايِدَ للّسانِ الفارسيِّ كحاملٍ للأدب.

وقد تبنَّى الشاعر الشهيرُ (نِظامي الكنجوي الأذربيجاني ت. 1209م) هرمسَ وغيرَه من حكماء اليونان القدامى - الذين عَرَفَ بهم مِن خِلالِ كِتابِ المبشِّر وغيرِه من المصادر - في ملحمتِه الشِّعريَّةِ للإسكندر المُسَمّاةِ (شَرَف نامه) وجزئها التالي (إقبال نامه)[266]. وفي (إقبال نامه) يسِردُ (نظامي) حكاياتٍ عن ماضٍ خالدٍ كان فيه الإسكندرُ مَلِكُ اليونانِ يُشَجِّعُ العُلومَ ويَستَدعي الفلاسِفَةَ ويجمعُهم معًا للمناظرة والتَّعليم. ويَظهَرُ هرمسُ أمامَ الإسكندر في جلسةٍ علميَّةٍ بصِفَتِهِ أَحَدَ الحكماءِ السبعة «أرسطو الذي كان وزيرَ المملكة، وأپولونيوس الشاب وسُقراط العجوز، وأفلاطون وفالنس، وپورفيري الذي قَبَّلَت يَدَيهِ الرُّوحُ القُدُسُ وسابعُهم هرمس النَّاصِحُ الحَيّ الذي سَكَنَ السماءَ السابعة.[267]»

ورغمَ ما يبدو من غرابَةِ وجودِ هرمس جنبًا إلى جنبٍ مع فلاسفةٍ من عصورٍ مختلفة مثل (ڤتيوس ڤالنس) وأرسطو وپورفيري، إلاّ أنهم لا يحضُرون بصِفَتِهم شخصيّاتٍ في سَردٍ تاريخيٍّ، وإنما كمُمَثِّلين للحكمةِ اليونانيَّةِ القديمةِ في عصرٍ ذهبيٍّ مثاليٍّ للعِلم. ولا يظهرُ أپولونيوس شابًّا بسببِ أيِّ هَمٍّ تأريخيٍّ، وإنما السببُ الوحيدُ لظهورِهِ شابًّا هو أنه يبدو كذلك في المقدِّمَةِ التي يحكي فيها سِيرَتَه الذاتيَّةَ في كتابِ (سِرِّ الخَليقَةِ) المنسوبِ زَيفًا إليه. وسُقراطُ عَجوزٌ لأنه هكذا تَرَسَّخَت صورتُه بشكلٍ مِثاليٍّ في الأدَبِ الحِكَمِيّ. إضافةً إلى ذلك، فقد كان أمامَ (نِظامي) نموذجٌ أدبيٌّ سابقٌ للقاءاتِ الحُكماءِ القُدامَى في أعمالٍ كـ(مُصحَفِ الجَماعةِ Turba Philosophorum) المكتوبِ حوالَي العام 900م

265- Palfreyman ca 1635: 60a–b

266- Southgate 1978: 173–179 and 185. P. Chelkowski, "Niz āmī Gandjawī," EI 2, 8.76b–81a

267- Niz āmī 2001: section 80(19), p. 132 ll. 11–13

حيثُ يَجتَمِعُ الحُكماءُ القُدامَى لتبادُل الآراءِ ومناقَشَةِ طبيعةِ العالَمِ المادِّيّ[268].

وفي حلقةٍ أخرى من ملحمةِ (إقبال نامَه) يَشعُرُ حَشدٌ من الفلاسِفَةِ اليونانيين بالغَيرَ من معرفةِ هرمسَ التي لا تُضاهَى. «بسبب تصريحاتِه الكثيرةِ عن أسرارِ الأرواحِ حَسَدَهُ اليونانيُّون»/ «زِي بَس إ جُفتَن إ راز إ رُوحانِيّان بَر أُو رَشْك بُردَند يُونانِيّان». يتواطأُ الحكماءُ السبعون الآخَرُون على رفضِهِ في جلساتِهم العِلميَّةِ ويتجاهَلُونَه، فيلعنُهم هرمسُ لذلك بأن يتجمَّدُوا في أماكنِهم إلى أن يَموتوا. ويُعجَبُ الإسكندرُ مِن كُلِّ قَلبِهِ بهذا الفعلِ من هرمسَ الذي ظَلَّ ثابتًا وَسَطَ طُوفانِ السبعينَ الآخَرين. والحكايةُ دَرسٌ لِمَن لا يُبالُون بالحُكماء[269].

والحَقُّ أنَّ إشاراتِ (نِظامي) إلى صُعودِ هرمسَ إلى فَلَكِ زُحَلَ (وهو أمرٌ نَجِدُهُ في رسائلِ إخوانِ الصفاء، كما سَبَقَ أن بَيَّنَّا في الجزء 1.5 من هذا الفصل)، وإلى تعاليمِهِ التي نَجَت مِن الطُّوفانِ (وهو خَبَرٌ نَجِدُهُ لدى أبي معشَرٍ كما أثبَتنا في الجزء 1.4)، وأخيرًا إلى خِبرَتِهِ في الرُّوحانِيّاتِ (كما نَجِدُ في الهرمتيكا الطِّلَّسمِيَّةِ المَنسُوبَةِ زَيفًا إلى أرسطو)، كُلَّ هذه الإشاراتِ يُخبِرُ المُستَمِعَ المُطَّلِعَ بأنَّ هذا الشاعِرَ كان مُطَّلِعًا هُوَ الآخَرَ على ما كان لدى العُلماءِ لِيَقولوه عن هرمس. وشِعرُ (نِظامي) يتميَّزُ إجمالاً بِمِثلِ هذه الإحالاتِ المَعرِفِيَّة. بَيدَ أنَّ الغَرَضَ الأساسيَّ لَه كان الإمتاعَ والتَّثقِيفَ، لا تعليمَ تاريخٍ غامِض. وهكذا كانت شخصِيّاتُ الإسكندرِ وهرمسَ وغيرِهما بالنسبةِ لَهُ مُجَرَّدَ وسائلَ لِنَقلِ حقائقَ سامِيَةٍ بطريقةٍ رمزِيَّة.

أمّا الشاعِرُ الفارسيُّ (محمود الشَّبسْتَرِيُّ) (مِن أذربيجان هو الآخَر) فقد استغلَّ خَبَرَ صُعودِ إدريسَ إلى السماءِ - دُونَ أن يُسَمِّيَهُ هرمسَ- في كتابِهِ الشهيرِ (جُلشانِ إ راز)/ (حديقة الأسرار) المؤلَّف عام 1317م: «أصبَحَ مُطَهَّرًا من الآثامِ كالنَّبِيِّ إدريسَ في السَّماءِ الرّابِعَةِ[270].» فقد كانت رحلةُ النبيِّ إدريس إلى فَلَكِ الشمسِ السماويِّ بالنسبةِ للشبستريِّ مجازًا عن التَّطَهُّرِ المَطلوبِ لنجاحِ الرِّحلةِ الرُّوحِيَّةِ إلى الكَمالِ التي يَصِفُها كِتابُه.

أمّا الجامي (ت. 1492) شاعِرُ (هَراةَ) الأشهَرُ المُثَقَّفُ فقد اتَّخَذَ مَلحَمَةَ (إقبال نامَه)

268- للمزيدِ عن هذا العملِ انظر: Plessner 1954b.

269- Nizāmī 2001: section 75(14), pp. 102–105

270- Whinfield 1880: 30.333: "زِ أفعالِ نَكُوهِيدا شُد پاك تشو إدريسِ نبي دَر تشارُمي أفلاك".

للنظاميّ نموذجًا ليَنسِجَ على مِنوالِهِ كِتابَةُ الحِكمِيِّ منظومًا شِعرًا بالفارسيَّةِ، وهو (خِرَدنامَه يِي سِكَندَري/ أي: موسوعة الإسكندر الحكميَّة)[271]. وفيه يتبنّى الجامي نفسَ الخلفيَّةِ الخياليَّةِ للأحداثِ حَيثُ يسرِدُ الفلاسفةُ اليونانيون القدماءُ كُلُّهم حِكَمَهم وتعاليمَهم في بلاطِ الإسكندر. وهنا أيضًا يَظهَرُ هرمسُ بجُزئِهِ القصيرِ المُكوَّنِ مِن صفحَتَينِ (خِرَدنامَه يِي هرمس) مِن بَينِ الصفحاتِ المائةِ للقصيدةِ المُحَقَّقَةِ في كُلِّيَّتِها. بَيدَ أنَّ حِكمَةَ هرمسَ هنا كحكمةِ غيرِهِ من الحكماءِ المذكورينَ في العمَلِ أكثَرُ ملاءَمَةً لصُوفِيَّةِ الجامي الذي دَرَسَ على مُعَلِّمٍ في الطَّريقَةِ النَّقشَبَندِيَّة، فهي لا تَحمِلُ شَبَهًا حقيقيًّا بالأعمالِ الهرمسيةِ اليونانيةِ التي كانت قد صَدَرَت في ترجمةٍ لاتينيَّةٍ قبلَ ذلك بقليلٍ، تحديدًا عام 1472م في إيطاليا. وفي ذلك التوقيتِ بالضَّبطِ كان الجامي قد انطَلَقَ في رِحلَتِه إلى مَكَّةَ للحَجِّ. ورَغمَ ما يُروَى مِن دعوتِهِ لزيارَةِ بلاطِ محمدٍ الثاني الفاتحِ في اسطنبول إلاّ أنَّه قد عادَ إلى وَطَنِهِ فيما يُعرَفُ الآنَ بأفغانستان حيثُ شَرَعَ في كِتابَةِ هذه الـ(خِرَدنامَه يي سِكندَري) حوالَي العامَ 1485م[272].

هكذا تَخَطَّت شُهرَةُ هرمسَ حقلَي التنجيمِ والسيمياءِ لِتَصِلَ إلى أبعدَ منهما بكثيرٍ. ومِن خِلالِ تَراكُمِ المعلوماتِ عَبرَ الأجيالِ المتعاقِبَةِ اكتَسَبَ هرمسُ شُهرَةً طَبَّقَت آفاقَ العديدِ مِن حُقولِ الكِتابَةِ كالرَّدِ على أصحابِ البِدَعِ والأدَبِ الحِكمِيِّ والفلسفةِ والتَّصَوُّفِ والتاريخِ والسِّيَرِ وُصولاً إلى الشِّعر. وأصبَحَت المعرِفَةُ بهرمسَ القديمِ علامةً مُهِمَّةً على الثقافة. وهكذا أصبَحَ أمرًا مقبولاً ببساطةٍ لدى المؤلِّفين اللاحِقينَ أنَّ هرمسَ كان نبيًّا قديمًا فضلاً عن كونِهِ أوَّلَ الفلاسِفَةِ، وذلك بفضلِ كُلِّ هذا التُّراثِ المُتشابِكِ الذي نُسِجَ مِن خِلالِ خُيُوطِهِ المُستَقِلَّةِ هذا التَّصَوُّرُ المُوَحَّدُ عن هرمس. ولم يكن ضروريًّا دائمًا أن يُذكَرَ أنَّ هرمس هو نفسَه النبيُّ إدريسُ المذكورُ في القرآنِ، فقد كان هذا مِن نافِلَةِ القَول. ونَجِدُ على سبيلِ المِثالِ مخطوطًا هرمسيًّا عربيًّا قصيرًا يبدأُ بهذه الكلمات: «رِسالَةٌ صَنَّفَها هِرمِسُ عَلَيهِ السَّلامُ لِوَلَدِهِ طاطا[273].» ومِن نافِلَةِ القَولِ أن نؤكِّدَ أنَّ

271- Southgate 1978: 179-181

272- Cl. Huart and @ Massé, "Djāmī," EI 2, 2.421b-422b; Heer 1979: 1-4

273- Istanbul University MS A 6156, 88a12. ويَدَّعي هذا العملُ السيميائيُّ أنه ترجمةٌ أنجزَها الإمامُ جعفرُ الصَّادِقُ عن اليونانية.

المُسلِمينَ قد دأبُوا على قَصرِ عِبارَةِ «عليه السلامُ» على الأنبياءِ فقط. وهنا استحَقَّ ذِكرُ هرمسَ دُونَ أيةِ نُعوتٍ أخرى أن تَلحَقَ به هذه العِبارَة. هكذا نَجِدُ أنَّ رَبَّ الكَتَبَةِ المصريَّ القديمَ (تحُوت) -بعدَ أن طُوبِقَ بينَه وبين الإله الأولمبيِّ (هرمسَ) في العُصورِ القديمة- تَحوَّلَ عبرَ قُرونٍ طويلةٍ مِن الحذفِ والزيادَةِ في خُطُوطِ التُّراثِ إلى فيلسوفٍ نَبِيٍّ يَعتَرِفُ بِهِ المُسلِمون.

الفصل السادس: الخُلاصَة
صِناعَةُ هرمسَ العربيّ

تَمَثّلَ الهَمُّ الأساسيُّ لشَطرٍ كبيرٍ من هذا الكِتابِ في مناقَشَةِ وتفنيدِ التخميناتِ الكثيرَةِ المُتضارِبَةِ بخُصوصِ الهرمتيكا العربية. وتَطَلَّبَ هذا الهَمُّ تحليلاتٍ مُطَوَّلَةً وقراءاتٍ مُدَقِّقَةً مع قَدرٍ لا بأسَ بهِ من فَضحِ الأخطاءِ التاريخيَّةِ بالتفصيلِ وبشكلٍ مُستَنِدٍ إلى المَصادِرِ، ولِكُلِّ ذلك رُبَّما لا تبدو مُحَصِّلَةُ هذا الكتابِ مِن المكاسِبِ الإيجابيَّةِ واضِحَةً للعِيان. والحَقُّ أنّنا قَرَّرنا الكثيرَ من النتائجِ خِلالَ هذه الرِّحلَةِ، وآنَ لنا أن نُلَخِّصَ ما أحرزناهُ مِن تقدُّمٍ ونؤلِّفَ بينَ أجزائِه: ما الذي نعرفُهُ بوضوحٍ وبشكلٍ موثوقٍ فيه عن شخصيةِ هرمسَ وأُسطورَتِه في العربية؟

تُفصِحُ الجُذورُ المبكِّرَةُ لفهمِ العُلماءِ العرَبِ لهرمسَ عن نفسِها في التَّلَقّي الساسانيِّ السابقِ على الحضارةِ العربيةِ للهرمتيكا في تراجِمِها بالفارسيةِ المتوسطة. ورَغمَ أنّا لَم نَقِفْ بالكامِلِ على الطبيعةِ المُحَدَّدَةِ لهرمتيكا الفارسيةِ المتوسِّطَةِ ولا مُحتوياتِها الكامِلَةِ إلاّ أنّا لا نَشُكُّ في أنّها قد وُجِدَت ذاتَ يومٍ وأنّها كانت مُنصَبَّةً في مُعظَمِها -إن لم يكن في كُلّيَّتِها - على التنجيم. فَحِينَ بدأ المُنَجِّمُون الفُرسُ في بلاطِ الخلافَةِ العَبّاسِيَّةِ يَكتُبُون أعمالاً بالعربيةِ في النصفِ الثاني من القرن الثامن الميلاديِّ، كانوا على دِرايَةٍ بالفعلِ بتَرجماتٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ للهرمتيكا اليونانيةِ المهتمَّةِ بحَقلِهم المَعرِفيِّ. ولدينا شاهدٌ مِن (ابنِ نَوبَختَ) على تُراثٍ فارسيٍّ قبلَ-إسلاميٍّ يَزعُمُ أنَّ الحكيمَ المصريَّ القديمَ هرمسَ بابِليُّ المَنشَأ، وأنّهُ قد عَلَّمَ المصريِّينَ عُلُومَ الفُرس. هذا التَّبَنّي (البابِليُّ) لهرمسَ حَوَّلَهُ إلى جُزءٍ من شبكَةٍ من الرِّواياتِ الذّائِعَةِ بين العُلَماءِ في إيرانَ الساسانيَّةِ، وهي شبَكَةٌ صُمِّمَت بِحَيثُ تَدعَمُ قَبُولَ العُلومِ (الأجنبيَّةِ) باعتبارِها جُزءًا مِن تُراثٍ فارسيٍّ قديمٍ عَمِلَ الأباطِرَةُ الساسانيُّون المُبَكِّرُونَ بأنفُسِهم على إحيائِه.

وثَمَّ تُراثٌ ثانٍ عن هرمسَ بصِفَتِهِ مُعَلِّمًا للتَّنجِيمِ يأتينا من حَرّان. كان الوثنيُّونَ مُعَدِّدُو الآلِهَةِ في حَرّانَ البيزَنطِيَّةِ حواليَ العامَ 600م كغيرِهم من الوثنيين الهلينيين حتى ذلك الوقتِ يُبَجِّلُونَ هرمس المُثَلَّثَ بالعَظَمَةِ بصِفَتِهِ واحِدًا من عديدٍ من الفلاسِفَةِ القُدَماءِ هُم رِجالُهم المُقَدَّسُونَ في الوثنيَّة. لا نَعرِفُ شيئًا عن تَطَوُّرِ عَقائِدِهم في القرنَين السابع والثامنِ، بَيدَ أنَّ مكانةَ هرمسَ بينَ الحَرّانِيَّةِ كانت قد ازدادَت كثيرًا بِحُلُولِ القرنِ التّاسِع. وكان (تواضروس أبو قُرَّة) أوّلَ مَن تَحدَّثَ عن هرمسَ باعتبارِهِ نَبيَّ وَثَنِيِّي حَرّانَ عَبَدَةِ الكَواكِب. ويتَّضِحُ مِن هذه الشَّهادَةِ أنَّ هرمسَ كان قد وَصَلَ إلى هذه المَكانَةِ بالفِعلِ قبلَ وُصُولِ (ثابت بنِ قُرَّةَ 826~ – 901م) إلى بغدادَ، بل قبلَ وِلادَةِ هذا الأخيرِ بالفِعل. رغمَ ذلك لَم يَثبُت إلى الآنَ أنَّ الحَرّانِيَّةَ قد نَقَلُوا مِن العُصورِ القديمةِ أيَّ نَصٍّ هرمسيٍّ عربيّ. فكُلُّ ما نعرِفُهُ يتمثَّلُ في أنهم ربما اعتبرُوا هرمسَ نَبِيَّهم دُونَ الرُّجُوعِ إلى أيِّ تُراثٍ حَيٍّ مِن النُّصوصِ الهرمسيَّةِ في حرّان.

ويَشهَدُ الكِندِيُّ (ت. 870~م) على وجودِ بعضِ المحاوراتِ الهرمسيَّةِ في ترجمةٍ عربيةٍ في منتصفِ القرن التاسعِ، لكنّا لا نَعرِفُ ما إذا كان يُشيرُ إلى ما اصطُلِحَ على تسميتِهِ (الأعمالَ الهرمسيةَ Corpus Hermeticum) المعروفةِ لنا اليومَ، أو إلى أعمالٍ تتَصِلُ بها ولم تَصِلنا. يقولُ الكِنديُّ إنه قد اطَّلَعَ بنفسِهِ على مقالاتٍ (أي فُصولاً مِن كُتُبٍ) كَتَبَها هرمسُ لابنِهِ عن الإلهيّات. وهو يُقَرِّرُ صَراحَةً أنَّ هذا العملَ يَعُدُّهُ الحَرّانِيَّةُ مَرجِعيًّا، لكنه لا يُخبِرُنا بما إذا كان قد تَلَقَّى النَّصَّ مِن أحدِ الحَرّانِيَّة. بعد ذلك بأربعةِ قُرُونٍ أخبَرَنا المؤرِّخُ (ابنُ القِفطِيِّ) بأنَّه قد قَرَأَ عن مقالاتِ هرمسَ إلى تلميذِهِ (طاطي) المَصُوغَةِ في هيئةِ الأسئلةِ والأجوِبَةِ بينهما، وقالَ كذلك إنَّ هذه المقالاتِ كانت تفتقِرُ إلى النِّظامِ والترتيبِ لأنَّ الأصلَ كانَ في حالَةٍ رَثَّةٍ ومُمَزَّقًا إلى أجزاءَ منفصِلَة. وقد افترَضنا في الفصلِ الثالثِ أنَّ هذه المقالاتِ هي عَينُ المقالاتِ الهرمسيةِ التي رآها الكِندِيّ. وربما كان ما قالَه (ابنُ القفطيِّ) لا يزيدُ على مُجَرَّدِ ترديدٍ لِخَبَرٍ أقدمَ منه بكثيرٍ، فمَن المؤكَّدِ أنَّ هذه المحاوراتِ الهرمسيةَ كانت قد ضاعت في العربيةِ بحُلُولِ عصرِه. بَيدَ أنَّ (ابنَ العِبريِّ) زَعَمَ بعد ذلك بعُقودٍ قليلةٍ أنَّ النَّصَّ موجودٌ بالسريانِيَّة. ورُبَّما يظهَرُ النصَّ العربيُّ أو السريانيُّ إلى النُّورِ يومًا ما في مخطوطٍ غَفَلَ عنهُ الباحِثُون. ووقتَها فقط سيُصبِحُ ممكنًا أن نُقَرِّرَ ما إذا كانَ الفلاسِفَةُ العَرَبُ يَدِينُون

بأيِّ شيءٍ للمحاوراتِ الهرمسيَّةِ اليونانيَّة. وبالنَّظَرِ إلى ما نَعرِفُهُ اليومَ عن الفلسفةِ العربيةِ المبنيَّةِ إلى درجَةٍ كبيرةٍ على أرسطو وبطليموسَ وجالينوسَ مع إسهاماتٍ لأفلوطينَ، يبدو أنَّ هذه المقالاتِ الهرمسيَّةَ لم تكن معروفةً إلى درجةٍ تستوجِبُ الالتفاتَ، ولنا أن نتوقَّعَ أنَّ ما يَدِينُ به هؤلاء الفلاسفةُ العربُ لتلك المحاوراتِ المزعومةِ هو شيءٌ ضئيلٌ للغايةِ، إن كانَ هُناكَ دَينٌ حقيقيٌّ مِن الأساس، وإلاّ لَكان الباحثونَ المُحدَثُونَ قد انتبهوا إلى بعضِ تلك التأثيراتِ المزعومةِ على الأقلّ.

وفي منتصف القرن التاسعِ كذلك، صَمَّمَ المُنَجِّمُ أبو معشَرٍ البَلخِيُّ الإطارَ التأريخيَّ العامَّ لتنجيمِهِ التاريخيّ. وقد اعتمدَ في هذا العملِ على كُلٍّ من الروايتين الفارسيةِ والحرّانيَّةِ عن هرمس. كما كان تحتَ يَدِهِ مصدَرٌ تأريخيٌّ مسيحيٌّ يَضُمُّ معلوماتٍ عن هرمس. وكانت هذه المعلوماتُ مُستقاةً من كتابِ الراهبِ السكندريِّ (أنيانوس) عن تاريخِ ما قبلَ الطُّوفان. ومُستعينًا بهذه المَوادِّ التي جَمَعها، مُضافًا إليها خَبَرٌ آخَرُ عن هرمسَ أوَرَدَه (الكِندِيُّ) مُعاصِرُهُ في بغداد، ألَّفَ أبو معشَرٍ أُسطورَةً عن ثلاثةِ شُخوصٍ يُدعَى كُلٌّ منهم (هرمس): أوَّلُهم هرمسُ ما قبل الطوفانِ، نبيُّ العُلوم، وثانيهم هرمسُ ما بعدَ الطوفانِ الذي استعادَ التعاليمَ التي نقشَها هرمسُ الأول، وثالثهم هرمسُ عصرٍ لاحِقٍ، وهو حكيمٌ مصريّ. ورغمَ ضَياعِ الكتابِ الذي خَلَقَ فيه أبو معشَرٍ هذا المُرَكَّبَ الأُسطوريَّ، إلاّ أنَّ تناوُلَه لهرمسَ بَقِيَ مؤثِرًا بشَكلٍ قاطِعٍ لدرجةِ أنه قد أصبحَ الروايةَ المِعيارِيَّةَ عن هرمس التي طالما اقتُبِسَت بتنويعاتٍ مختلفةٍ خِلالَ القُرون اللاحِقَة. وقد استقى مُعظَمُ المؤرِّخين اللاحِقينَ في العربيةِ بعضَ معلوماتِهم عن هرمسَ من أبي معشَر.

أمّا في القرن العاشِرِ، فقد ألَّفَ عالِمٌ لم نتعرّف عليهِ إلى الآنَ – ونفترضُ هنا أنّه كانَ صابئيًّا حَرّانيًّا يعمَلُ في بلاط الخلافَةِ في بغداد – روايةً أخرى عن هرمسَ، دفاعِيَّةً ضِمنيًّا مبنيَّةً في تفاصيلِها على دَور هرمسَ كنبيٍّ الديانةِ الوثنية. وهذا المؤلِّفُ الذي عَلِمَ مِن أحَدِ المَصادِرِ القديمةِ أنَّ طاط واسقلابيوس والمَلِكَ آمونَ كانوا تلامِذَةً لهرمسَ، لم يَلجأ إلى أيِّ نَصٍّ هرمسيٍّ معروفٍ في تأليفِهِ هذا العَمَلَ، وإنّما امتاحَ في حُرِّيَّةٍ مِن الموسوعاتِ الحِكميَّةِ العربيةِ المُتاحَةِ لَهُ، تلك المُترجَمَةِ عن اليونانيةِ والفارسيةِ المتوسطةِ وحتى السنسكريتيّة. لقد استعارَ جُمَلاً من هذه المصادر القديمةِ المختلفةِ وحوَّرَها ليُنتِجَ

تعاليمَ لهرمسَ تبدو مناسِبَةً لجمهورِ البَلاطِ المُثَقَّفِ في عَصرِه. وقد صَوَّرَ هرمسَ هنا باعتبارِهِ مُؤَسِّسَ المِلَّةِ الحَنيفيَّة. وهو يُمَيِّزُ هذه المِلَّةَ التي يَدَّعِي النَّصُ أنَّ شُعوبَ العالَمِ قاطِبَةً كانت تتبعُها في الأَصلِ بأنها توحيديَّةٌ لا تَعدديّة. ولهرمسَ سُنَّةٌ وشَريعةٌ، وهو يستخدمُ اصطلاحاتِ الشَّريعةِ الإسلامية. يتلقَّى المَلِكُ آمونُ مِن هرمسَ وَصايا مُناسِبَةً لِخَليفة. وتَعِظُ أَوامِرُ هرمسَ الحكيمةُ بنوعٍ عامٍّ مِن التَّقوَى، مناسِبٍ لكلِّ المتَلَقِّين. وقد ضاعَ هذا العَمَلُ في صِياغَتِهِ الأصليَّة، بَيدَ أنَّ (المُبَشِّرَ بنَ فاتِكٍ) اقتَطَفَ شَطرًا كبيرًا منه سنةَ 1048م في مصرَ وحَوَّرَهُ مُدرِجًا إيّاهُ في موسوعتِه الحِكميَّةِ للحُكماءِ الأقدَمين. ورغمَ اختصارِهِ سِيرَةَ هرمسَ وتعاليمَهُ الدِّينيَّةَ -وربما قامَ بهذا الاختصارِ ناقِلٌ وَسيطٌ- إلاّ أنَّهُ يبدو أنَّهُ قد نَقَلَ حِكَمَ هرمسَ بتَمامِها. وقد كُتِبَ لعَمَلِ (المُبَشِّرِ) هذا نَجاحٌ مُنقَطِعُ النَّظير. وأصبَحَت هذه الروايةُ عن هرمسَ من خِلالِهِ مصدَرًا جديدًا للمعلوماتِ التي مَزَجَها المؤرِّخون اللاحِقُونَ في حُرِّيَّةٍ بسِيَرِ الهرامسةِ الثلاثةِ التي أَورَدَها أبو معشَرٍ. وظَلَّت رِوايَتا أبي معشَرٍ والمُبَشِّرِ معًا أساسَ ما يُروَى عن شخصِ هرمسَ وتاريخِهِ في التُّراثِ الكِتابِيِّ العربيِّ وفُروعِهِ إلى وقتٍ قريبٍ نسبيًّا.

وقد تُرجِمَ عملُ المبشِّرِ كذلك إلى الإسبانيةِ واللاتينيةِ في القرن الثالثَ عَشَرَ، وإلى الفرنسيةِ حوالَي العامَ 1400م، وإلى البروفنساليَّةِ والإنجليزيَّةِ في القرن الخامس عشر. وقد ذاعَت روايةُ المُبَشِّرِ عن هرمسَ وتعاليمِهِ -متضمِّنَةً عهدَهُ إلى المَلِكِ آمونَ- في أوربّا من خلالِ هذه التَّرجَماتِ، وإن كان ذلك في صُوَرٍ أكثَرَ اختصارا. ويتبقَّى أن تتصدَّى بُحوثٌ أُخرَى لمهمَّةِ الوقوفِ على الدَّورِ الذي لَعِبَته هذه النُّسَخُ من النَّصِّ -إن كان لها أيُّ دَورٍ- في التَّلَقِّي الأوربِّيِّ الغربيِّ اللاحِقِ للمحاوراتِ الهرمسيةِ ضِمنَ الأعمال الهرمسيةِ اليونانية. وثَمَّ مثالٌ واحدٌ متاحٌ على الأقلِّ لتَلَقِّيها في موسوعةِ (ويليام بولْدْوِن 1547م) التي مَزجَت روايَتَي (فِتشِينو) و(المبشِّر) عن هرمس معا.

وبالإضافةِ إلى (مُختارِ الحِكَمِ) للمبشِّر، ساعَدَ (صِوانُ الحكمةِ) المؤلَّفُ حوالَي العامَ 1000م – ذلك الذي لم يَصِلنا إلا مِن خلالِ مُلَخَّصاتٍ ومُوجَزاتٍ مختلفةٍ وكُتُبٍ أخرى تمتاحُ مِنه – على الترويجِ لهرمسَ بِصِفَتِهِ مَصدَرًا للأقوالِ الحكيمة. وقِصَّةُ هرمس التي نَجِدُها هنا مبنِيَّةٌ على رِوايَةِ أبي معشَر. واستنادًا إلى هاتين الموسوعتين الحِكمِيَّتَين

المهمَّتين تَكَرَّسَت منزلَةٌ مهمَّةٌ لهرمس في كثيرٍ من الموسوعاتِ الحكميَّةِ العربيةِ اللاحِقَةِ المهتمَّةِ بالفلاسِفَةِ القُدامَى، فضلاً عن الكتُبِ العربيةِ التي أُلِّفَت فيما بَعدُ في تاريخِ الفلسفةِ بعامَّةٍ، حيثُ يُذكَرُ غالبًا بصِفَتِهِ أَوَّلَ العُلماءِ أوَ واحِدًا مِن أوائلِهم. وكان مِن حَقِّ الفلاسِفَةِ اللاحِقِين ومَن يطمحونَ إلى الانخراطِ في سِلكِهم أن يَزعُموا أن هرمسَ هو سَلَفُهم العَريقُ ومؤسِّسُ طريقَتِهم.

وقد كان الجاحِظُ في أربعينياتِ القرنِ التاسِعِ قد وَصَلَته بالفعل دَعوَى مَفادُها أنَّ هرمسَ هو إدريس/أخنوخ، النبيُّ الذي صعدَ إلى السماواتِ ليَشهَدَ الرُّؤَى ويتلقَى الأسرارَ من الملائكة. وبعد ذلك بوقتٍ لم يَطُلْ، قرَّرَت روايةُ (أبي معشرٍ) في كتابِهِ (الألوف) بشكلٍ قاطِعٍ أنَّ هرمسَ هو بالفعلِ إدريس/ أخنوخ، ومنذُ ذلك الحِينِ، أصبحَ تطابُقُ الشخصيَّتَينِ أمرًا مُسَلَّما بِه. وبِحُلُولِ القَرنِ العاشِرِ أَدَّى هذا التَّطابُقُ بين هرمسَ وأخنوخَ إلى نُشُوءِ أُسطورةٍ عن صُعودِ هرمسَ إلى السماءِ وتَعَلُّمِهِ أسرارَ عِلمِهِ الطبيعيِّ وتَنجيمِهِ من الملائكةِ خِلالَ هذا الصُّعود. وفي العُقُودِ الأُولَى مِن القَرنِ العاشِرِ كان المؤَلِّفُون المنشغِلُونَ بالدَّعوةِ الإسماعيليَّةِ في القيرَوانِ وشَماليِّ فارسَ يَعرفونَ نُسخَةً ما مِن هذه الروايةِ بالفِعلِ، ويحتَجُّونَ بها كذلك لتأكيدِ دَعواهم أنَّ المَعرِفَةَ الإنسانِيَّةَ كُلَّها مُؤَسَّسَةٌ على مبادئَ عِلمِيَّةٍ مُوحَىً بها في الأصلِ، لا مُكتَسَبَةٍ بواسِطَةِ العَقل. والحَقُّ أنَّ ظُهورَ هذه الفكرةِ في بلادٍ متباعِدَةٍ إلى هذه الدَّرَجَةِ يَجعَلُ مِن الجائزِ أن تكونَ الدعوةُ الإسماعيليةُ في نهاياتِ القرن التاسعِ مسئولَةً عن الترويجِ لها بينما كان مَقَرُّ الدعوةِ مازالَ في الشّام. بعد ذلك بعِدَّةِ عُقودٍ ذاعَت أُسطورَةُ صُعودِ هرمسَ على نطاقٍ أوسَعَ مِن خِلالِ تناوُلِ (كتابِ التُّفَّاحَةِ) لَها، وهو تحويرٌ لمحاوَرَةِ (فيدون) الأفلاطونيَّةِ، تمتَّعَ بمقروئيَّةٍ واسِعة.

وقد وَصَلَت الأُسطورَةُ العربيةُ عن هرمس المُثَلَّثِ بالحِكمَةِ مِن خِلالِ هذه المَصادِرِ وغَيرِها إلى عُلماءَ مُختَلِفِي المُيُولِ مِن آسيا الوُسطَى والهِندِ إلى الأندلُس. وإنَّ نظرةً إلى مَن استغلُّوا أعمالَ هرمسَ أو أشارُوا إليها مُنذُ العصرِ القديمِ المُتَأخِّرِ تُرينا بينهم وثنيِّينَ ومسيحيين ويهودَ ومجوسًا ومانَوِيَّةً ومُسلمين. وقد استعانَ أعضاءُ مُنتَمُونَ إلى هذهِ الجماعاتِ كُلِّها بهرمسَ بصِفَتِهِ مَرجِعِيَّةً لهم. وكان الفضلُ في هذه الصِّفَةِ المرجعِيَّةِ يَعودُ إلى الاعتقادِ في أنَّهُ حكيمُ العُصورِ القديمةِ البُدائيَّةِ قبلَ مؤسِّسي الأديانِ الأُخرَى. وتُعَدُّ

مَرجِعِيَّةُ هرمسَ العربيِّ قبلَ الطُّوفانِ إرثًا مُباشِرًا مِن التَّقليدِ التأريخيِّ اليونانيِّ في العصرِ القديمِ المتأخِّر. وبفضلِ هذا التقديرِ لزمانِ وُجودِهِ لم ينحصِر اسمُهُ في ممارسَةِ طائفةٍ دينيَّةٍ دُونَ أُخرى، فقد كان بمَثابَةِ مُعَلِّمٍ يُجِلُّه الجميع. بَيدَ أنَّه لَولا صابئةُ حَرّانَ لم يَكُنْ هرمسُ لِينالَ صِفَةَ النُّبُوَّةِ على وَجهِ الخُصوصِ، وذلك أنَّ هؤلاء الصابئةَ هُم ذُرِّيَّةُ الوثنيين القدماءِ الذين يَعيشونَ في بيئةٍ تتطَلَّبُ كُلُّ طائفةٍ فيها نَبِيًّا مُؤَسِّسا. وحتى بَعدَ اختفاءِ الصابئةِ تَمامًا، ظَلَّ هرمسُ يُذكَرُ بِصِفَتِهِ نَبيَّ الوَثَنِيَّةِ ومُؤَسِّسَ العُلوم. سَلَّمَ بذلك أبو معشَرٍ، وسلَّمَت به الدعوةُ الإسماعيليَّةُ مِن بَعدِهِ مُباشَرَةً، ثُمَّ قَبِلَهُ العُلماءُ في كُلِّ مكان.

ورغمَ الأثَرِ الكبيرِ الذي مارَسَته المُحاوَراتُ الفلسفيَّةُ لهرمسَ المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ في أوربّا، إلاّ أنّها لم تكُن معروفةً عَمَلِيًّا في العربيةِ قبلَ العَصرِ الحديث. وبدَلاً من ذلكَ كانت شُهرَةُ هرمسَ أكثرَ التصاقًا بصِفَتِهِ مُعَلِّمًا للتنجيمِ والسيمياءِ وصناعةِ الطَّلاسِم. وينعكسُ هذا على ما بينَ أيدينا اليومَ مِن مخطوطاتٍ عربيةٍ تُعَدُّ بالمئاتِ لأعمالٍ تَدورُ حَولَ هذه الموضوعاتِ وتُنسَبُ إلى هرمس. وإلى الآنَ لم تُكتَشَف أُصولٌ يُونانِيَّةٌ باقِيَةٌ إلاّ لعَمَلَينِ فقط من هذه الأعمال الهرمسيَّةِ العربيةِ، هُما Kyranis[1] (بالعربيةِ: جِيرانِس) وكتابُ أسرار النُّجُومِ المُترجَمُ عن نسخةٍ بالفارسيةِ المتوسطةِ منقولةٍ عن أصلٍ يونانيٍّ مُشارِكٍ مع (ريتوريوس Rhetorius)[2]. ورُبَّما تكتَشِفُ البُحوثُ المستقبليَّةُ سوابِقَ يونانيةً بيَن أيدينا للمزيدِ من الهرمتيكا العربية. وعلى عكسِ ذلك، نَجِدُ أنَّ بعضَ هذه النُّصوصِ ما هو إلاّ مؤلَّفاتٌ أصليَّةٌ بالعربيةِ كُتِبَت على خلفِيَّةٍ معرفةِ واضِعِيها بأساطيرِ هرمسَ التي أتينا على ذِكرِها، كما هو الحالُ معَ (الرسالةِ الفلَكِيَّةِ الكُبرى RFK) في علم السيمياء، و(زَجر النَّفس KZN). والحَقُّ أنَّهُ في ضَوءِ الكَثرَةِ الكاثِرَةِ مِن الأعمالِ العربيةِ الفلسفيَّةِ والسِّحريَّةِ المَنحُولَةِ في القرنينِ التاسعِ والعاشِرِ، يُمكِنُنا أن نَصِفَ هرمسَ في إنصافٍ بأنَّهُ (أميرُ) المَنحُولات. فقد اقتُبِسَت أعمالُهُ أو ذُكِرَت في كتُبٍ ورسائلَ منسوبةٍ زَيفًا إلى أرسطو وأپولونيوس من تيانا[3] فضلًا عن مؤلِّفين آخَرين كتبوا تحت الاسمِ السيميائيِّ

1- Toral-Niehoff 2004

2- Kunitzsch 2001

3- (Weisser 1980 (index pp. 245–246

المُستعارِ (جابر بن حيّان)[4]. ومما يُميِّزُ هذه الأعمالَ الهرمسيةَ الموضوعةَ أصلًا في العربيةِ ظُهورُ بعضِ العناصرِ التي تشترِكُ فيها مع النصوصِ الهرمسيةِ القديمةِ، لكن لها طابَعَها الخاصَّ في العربية: كأن تَدَّعِيَ أنَّها اكتُشِفَت على كتُبٍ أو ألواحٍ في أنفاقٍ تحتَ الأرضِ أو في الخَرائبِ المصريَّةِ، أو أنَّها تَرجماتٌ لكُتُبٍ قديمةٍ مَخفيَّةٍ، أو كأن تَطلُبَ مِن قُرَّائِها ألاّ يُطلِعُوا عليها مَن ليسُوا بأهلٍ لَها، أو أن تُعَلِّمَ آليَّاتٍ مخصوصةً لاستخراجِ القُوَى السِّحريَّةِ مِن الخَوَاصِّ السِّرِّيَّةِ لأشياءَ أرضيَّةٍ وانسجاماتِها السَّماويَّة. وبعضُ هذه النُّصوصِ مُزَخرَفٌ بكتاباتٍ شَفريَّةٍ قد تكونُ تقليدًا للهيروغليفيَّةِ المصريةِ أحيانا. ومازالَ تفسيرُ العلاقاتِ المتشابِكَةِ بين هذه النُّصوصِ الهرمسيَّةِ والمنحولَةِ مَنوطًا بالبَحثِ المستقبَلِيِّ الجَهيد. وللوُصولِ إلى أيِّ نتائجَ قاطِعَةٍ، لابُدَّ مِن إعدادِ نُسَخٍ مُحَقَّقَةٍ مِن هذه النُّصوص. ومَتى توافَرَت مِثلُ هذه النُّسَخِ المُحَقَّقَةِ أصبحَ مُمكِنًا أن نتتبَّعَ أُصولَ النُّصوصِ على وَجهِ التَّقريبِ مِن خِلالِ اقتباساتِ المُؤلِّفين المعروفينَ لها، واقتباسِ بعضِها مِن البعضِ الآخَرِ، ويُفتَرَضُ أن يؤدِّيَ هذا إلى تأريخِها بشكلٍ أدَقّ. ولا يَبعُدُ أن يَكونَ مَن كَتَبَ شَطرًا كبيرًا مِن هذا التُّراثِ العربيِّ المنحولِ، لا الأعمالَ المنسوبةَ إلى هرمسَ فقط، قِلَّةٌ محدودةٌ من الأفراد. ولو صادفَ المؤرِّخينَ الحَظُّ فلَرُبَّما يتمكَّنُونَ في نهايةِ المَطافِ مِن اكتشافِ حُشودٍ من النُّصوصِ المَنحُولَةِ ذاتِ الأصلِ المُشتَرَك، ورُبَّما يتمكنونَ حتّى من التَّعرُّفِ على أفرادِ المؤلِّفين. والحَقُّ أنَّ البَحثَ عن المؤلِّفِ الحقيقيِّ ليس شيئًا هامشيًّا كما يَتَصَوَّرُ اليومَ كثيرٌ مِن مُفَسِّرِي التُّراث: فمن الأهمِّيَّةِ بمكانٍ أن نعرفَ ما إذا كانَ الكِتابُ قد كُتِبَ في القرنِ الثامنِ أم العاشِرِ أم الثاني عَشَرَ، وفي طُلَيطِلَةَ أم القاهرةِ أم بغداد. فالوُصولُ إلى المَصدَرِ يَعني غالِبًا العُثُورَ على السِّياقِ، والسِّياقُ يُزَوِّدُنا بأساسٍ للتَّأويل. وفي غَيبَةِ السِّياقِ ستَبدُو هذه النُّصوصُ على الأرجَحِ تمثيلاتٍ طافِيَةً لـ(مدرسَةٍ فكريَّةٍ) مَخفِيَّةٍ، وهو ما يُحيلُنا إلى اصطلاحِ (الهرمسيَّةِ الإسلاميَّة) الغامضِ الذي يَحسُنُ بنا أن نتجَنَّبَ استخدامَهُ كأساسٍ للنِّقاشِ مِن الآنَ فَصاعِدا.

وحينَ يتوافَرُ المَزيدُ من النُّصوصِ العربيةِ، سيُصبِحُ بإمكانِنا أن نتحدثَ بشكلٍ أوضَحَ عن تاريخِ استخدامِها وتَلَقِّيها في العُصورِ اللّاحِقَةِ على كتابتِها. وما نحنُ على يَقينٍ

4- Kraus 1942–1943 (index: 1.212)

منه الآنَ هو أنَّ الهرمتيكا العربيةَ ظَلَّت تُستَخدَمُ وتُقتَبَسُ في التُّراثِ العربيِّ إلى القَرنِ الثامنَ عشرَ على الأقلّ، كما ظَلَّت مخطوطاتُ الهرمتيكا العربيةِ تُنسَخُ إلى نهايةِ القرنِ التاسعَ عشر. وتوجَدُ ترجماتٌ للهرمتيكا العربيةِ في اللاتينيةِ والفارسيةِ والعِبريَّةِ ولُغاتٍ أخرى، وهي تَشي في كُلِّ حالَةٍ بجاذِبيَّةِ الحَكيمِ المصريِّ القديمِ، وما تَحمِلُهُ تعاليمُهُ مِن بُشرَياتٍ عابِرَةٍ للدِّينِ والعِرقِ والحُدودِ الإقليميّة. ولم يتوقَّف نُموُّ الهرمتيكا العربيةِ ومعها أُسطورةُ هرمسَ العربيةُ إلاَ حديثًا نِسبيًّا، مع الاستعمارِ الأورُبِّيِّ وتَبَنّي المَطبَعَةِ الآليَّةِ، ونُظُمِ التعليمِ الحديثةِ، حيثُ تضافَرَ كُلُّ هذه العَوامِلِ على إنهاءِ تُراثِ المخطوطاتِ العربيِّ بالكامِلِ، وإن لم يكُن هذا بشكلٍ مُطلَقٍ في كُلِّ البِقاعِ إلى الآن.

اسعرَضَت هذه الدِّراسَةُ عددًا كبيرًا من المؤلِّفين العرَبِ الذين كان لديهم شيءٌ يقولونه عن هرمس. وتَشمَلُ الأمثِلَةُ المشهورةُ الجاحِظَ وأبا مَعشَرٍ والرّازيّين أبا حاتِمٍ وأبا بَكرٍ، وأغاپيوس المَنبِجي (محبوبَ بن قُسطنطين)، وسِنانَ بن ثابتٍ، والعامِريَّ، وابنَ جُلجُلٍ، وإخوانَ الصَّفاءِ، ومِسكَوَيه، والمُبَشِّرَ بنَ فاتِكٍ، وابنَ باجَّة، ويهودا اللاوِيَّ، والسُّهرَوردِيَّ، والشَّهرستانِيَّ، وموسى بنَ ميمونٍ، وابنَ القِفطِيَّ، وابنَ أبي أُصَيبِعَةَ، وابنَ العِبريِّ، وابنَ سَبعينَ، والشَّشتَرِيَّ، والشَّهرَزورِيَّ، فضلاً عن الشُّعراءِ الذين كَتَبُوا بالفارسيَّةِ كالنِّظامِيِّ والجاميِّ. وحتى باستبعادِنا أسماءَ العديدِ من المُنَجِّمينَ والسيميائيِّينَ الذين ظَلُّوا يَقتبَسُونَ هرمسَ أو يُحِيلُونَ إليهِ كمَرجِعِيَّةٍ في أعمالٍ تَدخُلُ في حُقولِ اختصاصاتِهم (كما فَعلَ كُلُّهم عمليًّا)، فضلاً عن نُسّاخِ المخطوطاتِ الذين لا نعرفُ أسماءَهم وأسهموا في الحِفاظِ على الهرمتيكا العربيةِ، والذين يَربُو تعدادُهم على الحَصرِ، غالبًا في بلادٍ لم يكن فيها اللسانُ العربيُّ هو لسانَ الحديثِ اليوميِّ السّائدَ، فإنَّ هذه القائمَةَ التي أثبَتناها آنِفًا تَكفي للدَّلالَةِ على مَدَى انتشارِ وتأثيرِ أُسطورَةِ هرمسَ منذُ القرنِ التاسِعِ إلى الخامسَ عشرَ عَبرَ أقاليمَ تفصِلُها آلافُ الأميال. ورُبَّما لَو قُدِّرَ لهؤلاءِ المؤلِّفين أن يَلتَقُوا (وقد التقى بعضٌ منهم ببعضٍ بالفعلِ) - وهُم الذين يَتَكسَّبُون قُوتَهم بالطِّبِّ أو الوزارَةِ أو الدَّعوَةِ أو التِّجارَةِ أو غيرِ ذلك - لاختَلَفَ كثيرُون منهم فيما بينَهم في مسائلَ دينيَّةٍ وفلسفيَّةٍ أساسيَّة. لقد كانَ ما يَجمَعُ أشتاتَهم نَوعٌ من الاهتمامِ بالثقافَةِ اليونانيةِ القديمة. وقد أفصَحَ هذا الاهتمامُ عن نَفسِهِ بِطُرُقٍ مختَلِفَةٍ في حالةِ كُلٍّ منهم:

فبعضُهم مؤرِّخو فلسفةٍ وبعضُهم فلاسِفَةٌ وبعضُهم صُوفِيَّةٌ تَمَيَّزُوا برَغبَتِهم في المشاركة في نَقلِ حِكمَةٍ قديمةٍ تصوَّرُوها مِثاليَّة. وقد تقاطَعَت في بعضِهم هذه الاهتماماتُ كلُّها. أمّا ما لَم يَكُنهُ هؤلاءِ المؤلِّفونَ فهو (هرمسيِّين)! فإشاراتُهم إلى هرمسَ لا تَشِي بأيِّ شكلٍ من أشكالِ الانتماءِ إلى مدرسةٍ أو طائفةٍ هرمسيَّةٍ، وإنَّما بالأحرى تُفصِحُ عن معرفتِهم بحركةِ التأليفِ العربيةِ المهتمَّةِ باستعادةِ وحِفظِ العُلُومِ والحِكمَةِ القديمَةِ، فضلاً عن مُشارَكَتِهم فيها. وفي هذا التُّراثِ الكلاسيكيِّ الشَّرقيِّ المُتَجذِّرِ في العصرِ القديمِ المتأخر لَعِبَ هرمسُ المُثلَّثُ بالحِكمَةِ دَورًا مُهِمًّا باعتبارِهِ شخصيَّةً أسطوريَّةً ومِثالاً يُحتَذَى في الحِكمَةِ، ومؤسِّسًا للمَعرِفَةِ، وأُستاذًا للرُّوحانيَّاتِ، ونَبيَّ العِلمِ الذي لَمَسَ النُّجُومَ وسَمِعَ كَلِماتِ المَلائِكَةِ. باختصارٍ، كان هُوَ الحَكيمَ الأوَّل.

ثَبَتُ المصادر والمراجع العربية

- ابنِ أبي أُصَيبِعَة، أحمد بنُ القاسمِ: عُيونُ الأنباءِ في طَبقاتِ الأَطِبّاء. مُجَلّدان. تحقيق: مولر A. Müller., Cairo-Königsberg i. Pr.. المطبعة الوهبية. 1299-1301/1882-1884.

- ابنُ الجَوزيّ: المُنتَظَمُ في تاريخِ المُلوكِ والأُمَم. 10 مجلّدات. بغداد. الدار الوطنية 1990.

- ابنُ العِبريّ: تاريخ مختصَر الدُّوَل. تحقيق: صالحاني. بيروت 1890. (أُعِيدَ طبعُهُ في دار الرائد اللبناني ببيروت 1983).

- ابنُ القفطيّ، علي بن يوسف: تاريخُ الحُكماء. Ed. . J. Lippert, Leipzig, Dieterich, 1903

- ابنُ القفطي، علي بن يوسف: تاريخُ الحُكماء. ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

- ابنُ المُعتَز: كتابُ الآداب. تحقيق: صبيح رَديف. بغداد، الهوادي.

- ابنُ جُبَير: رِحلاتُ ابنِ جُبَير. Ed. W. Wright, 2nd ed. rev. M.J. de Goeje, Leiden, Brill and London, Luzac, 1907.

- ابنُ جُلجُل، سليمان بن حسّان: طبقات الأطبّاء والحُكماء. تحقيق: فؤاد سيد. القاهرة. المعهد الفرنسي للآثار الشرقية 1955.

- ابنُ حَبيب، عبدُ المَلِك: كِتابُ التاريخ. ed. Jorge Aguadé, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científi cas, 1991.

- ابنُ حَزم (1996): الفصلُ في المِلَل والأهواءِ والنِّحَل (3 مجلّدات). بيروت. دار الكُتُب العِلميّة.

- ابنُ خُرَّداذِبَة: المختار من كتاب اللهو والملاهي (نصوص ودُروس 17). تحقيق: إجناتيوس عبده خليفة. بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1961.

-ابنُ خلدون: المقدِّمة, Trans. F. Rosenthal, 3 vols., Bollingen Series XLIII, Kingsport, Pantheon, 1958.

- ابنُ خِلِّكان: كِتابُ وَفَياتِ الأعيان وأنباءِ أبناءِ الزَّمان (8 مجلَّدات). تحقيق: إحسان عباس. بيروت. دار الثقافة. 1968.

- ابنُ رُستَه: كتابُ الأعلاقِ النفيسة. Bibliotheca Geographorum Arabicorum VII, Leiden, Brill, 1892, 1–229.

- ابنُ عَبدِ رَبِّه: العِقدُ الفَريد. 1940-1968. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- ابنُ قُتَيبة: كتابُ المَعارِف. تحقيق: ثروت عكاشة. القاهرة 1960.

- ابنُ نُباتَة، جمالُ الدِّين: سَرحُ العُيونِ في شَرحِ رسالةِ ابنِ زَيدون. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة. دار الفكر العربي. 1964.

- ابنُ وحشيَّة: كتابُ الفِلاحَةِ النَّبَطِيَّة (3 مجلدات). تحقيق: توفيق فهد. دمشق. المعهد الفرنسي بدمشق 1993-1998.

- أبو معشَر: المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم، فاكسيميلي المخطوط MS 1508 مجموعة Carullah، مكتبة السليمانية، اسطنبول، published by the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main, 1985.

- أخبار الزمان (سُمِّيَ المؤلِّف: المسعودي) 1983، تحقيق: الصاوي، الطبعة الخامسة، بيروت، دار الأندلس.

- إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء (4 مجلدات). تحقيق: خير الدين الزركلي. مصر. المطبعة العربية 1928.

- الأسدآبادي/ عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل. 20 مجلد. القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 196- .

- أمين ظاهر خير الله: كتاب التُّفّاحة. المقتطف (العدد 55) 1919-1920. 1919, 475–484 and 56,, 1920, 18–22, 105–110, and 217–221.

- الأنصاري = حُنَينُ بنُ إسحاق: آدابُ الفلاسفة. اختصرَه محمد بن علي بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت، معهد المخطوطات العربية. 1985/1406.

- بَر بهلول (الحسَن بن بهلول): كتاب الدلائل. صادر عن معهد تاريخ العُلوم العربية الإسلامية. تحقيق: فؤاد سزكين. Series C: Facsimile Editions. المجلد الثامن، من مخطوط حكيم أوغلو MS Hekimoğlu 572. مكتبة السليمانية. اسطنبول.

- البَيرُونيّ، أبو الرَّيحانِ: (القانون المسعودي، مجلَّدات). حيدرآباد. مكتبة العثمانية للإصدارات الشرقية 1954-1956. (الآثار الباقية عن القُرون الخالية). تحقيق: إدوارد زاخاو ed. C. Eduard Sachau, Leipzig, A. F. Brockhaus, 1878. (تحديد نهايات الأماكن). تحقيق: بولجاكوف P. Bolgakoff. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1964. (رسائل البيروني). حيدرآباد 1948. مكتب العثمانية للإصدارات الشرقية.

- پولس Paulus: كِتابُ عنصُر الموسيقى وما افترقَت عليه الفلاسِفَةُ مِن تركيبِهِ وماهِيَّتِهِ. MS Manisa Genel Kütüphane 1705, 123 verso–130 verso.

- تواضروس أبو قرة: ميمر في وجود الخالق والدين القويم. Traité de l'existence du Créateur et le la vraie religion, ed. Ignace Dick, Jounieh, Librairie Saint-Paul/Rome, Pontifi cio Istituto Orientale, 1982.

- الثعالِبيّ: (كتاب لطائف المعارف). تحقيق: إبراهيم الإبياري وحسن كامل الصيرفي. القاهرة. دار إحياء الكتب العربية 1960. (يتيمة الدَّهرفي محاسن أهل العصر، 4 مجلدات) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت، دار الفكر 1947. (عرائس المجالس في قصص الأنبياء). trans. William M. Brinner, Leiden, E. J. Brill, 2002.

- الجاحظ: كتابُ التَّربيعِ والتَّدوير. تحقيق: شارل پيلا Charles Pellat. المعهد الفرنسي بدمشق، 1955.

- حمزة الإصفهاني: كتابُ سِنِي مُلُوكِ الأرضِ والأنبياء. تحقيق: السيد جواد الإيراني التبريزي. برلين. كافياني Kaviani.

- الخوارزمي، محمد بن أحمد: مفاتيح العُلوم. تحقيق: فان فلوتن van Vloten,

.Leiden, Brill, 1895

- سعيد الأندلسي، القاضي أبو القاسم: طبقات الأُمَم. تحقيق: لويس شيخو. بيروت , Imprimerie Catholique. 1912

- الشُّشتَرِيّ: ديوانُ أبي الحَسَنِ الشُّشتَرِيّ. تحقيق: علي سامي النّشّار. دار المعارف بالإسكندرية 1960.

- الشهرزوري: كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحُكماء). تحقيق: محمد علي أبو ريّان. الإسكندرية. دار المعرفة الجامعيّة 1993/1414.

- الشهرستاني، محمد: كتاب المِلَل والنِّحَل. ed. William Cureton, London 1842–1846. Reprinted by Gorgias Press, 2002.

- الطَّبَرِيّ: تاريخ الرُّسُل والمُلوك. ed. M. J. de Goeje et al., Leiden, E. J. Brill, 1879–1901.

- الطرطوشي، أبو بكر: سراج الملوك. الإسكندرية 73/1872، المطبعة الوطنية.

- عبد الرحمن بدوي: (أفلوطين عند العرب) 1948، القاهرة، المعهد الفرنسي. (الأُصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، الجزء الأول)، 1954، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية. (الأفلاطونية المُحدَثَة عند العرب، المجلد الأول)، 1955، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

- علي سامي النشار وعباس الشربيني: فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط. القاهرة. دار المعارف 1965.

- غايةُ الحكيمِ وأَحَقُّ النتيجَتين بالتَّقديم. Ziel des Weisen von PseudoMagˇrīt ī, ed. H. Ritter, Studien der Bibliothek Warburg 12, Berlin, Teubner, 1933.

- الفرجاني، أحمد بن محمد بن كثير: جوامع عِلم النُّجوم وأصول الحركات السماوية. ed. and trans. Jacob Golius, Amsterdam 1669.

- قاشاني، أفضل الدين: مُصَنَّفات (المجلد الأول) 1952. تحقيق: م.مينوي وي.مَهدَوي. طهران. دانِشجاهي طهران.

- كتاب سِرّ الخليقة: المنسوب إلى أپولونيوس الزائف.

- الكِندِيّ: رسائل الكِندِيّ الفلسفية (مجلّدان). 1950. تحقيق: م.عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. دار الفكر العربي.

- مارون عوّاد: أتاواليس Pierre Goulet, ed., Dictionnaire des 1989 Philosophes Antiques, vol. 1, 637-639.

- المُبَشِّرُ بنُ فاتِك (أبو الوفاء): مُختارُ الحِكَمِ ومَحاسِنُ الكَلِم (Los Bocados de oro): حقَّقَ النصَّ العربيَّ وقدَّمَه وعَلَّقَ عليه: عبد الرحمن بدوي. مدريد. من إصدار المعهد المصري للدراسات الإسلامية, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 1958.

- محمد عبد الحميد الحَمد: صابئةُ حرّانَ وإخوانُ الصَّفاء. دمشق. مطبعة الأهالي. 1998.

- مذاكرات في علم النجوم: منسوبٌ إلى أبي معشر البلخي. Dunlop, D. M., 1971 in Iran and Islam, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh, Edinburgh University Press, 229-246.

- المسعودي: (كِتابُ التنبيهِ والإشراف) ed. M. J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum VIII, Leiden, E. J. Brill, 1894. (مُروجُ الذَّهَب ومعادِنُ الجَوهَر - 7 مجلدات) تحقيق: شارل پيلا Charles Pellat. بيروت، الجمعية اللبنانية 1965-1979.

- مِسكَوَيه (أحمد بنُ محمد): الحكمةُ الخالِدَة (جاويدان خِرَد). تحقيق: عبد الرحمن بدوي. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية 1952.

- مُطَهَّرُ بن طاهر المَقدسي: كتاب البدء والتاريخ (6 مجلدات). ed. and trans. Cl. Huart, Paris, Leroux, 1899-1919.

- مُنتَخَب صِوانِ الحِكمة (أ): تحقيق: عبد الرحمن بدوي. (صِوان الحكمة وثلاث رسائل، تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني). طهران 1974.

- مُنتَخَب صِوان الحكمة (ب): تحقيق :دنلوپ D. M. Dunlop (منتخب صِوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني) ,Near East and Middle East Monographs 4 The Hague, 1979.

- موسى بنُ ميمون: كتابُ دلالةِ الحائرين. تحقيق: حُسَين آتاي. مكتبة الثقافة الدِّينيّة. القاهرة. -198 (غير مؤرَّخ).

- النديم: الفهرست. تحقيق رضا تَجَدُّد. طهران. 1981.

- النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست. ed. G. Flügel, 2 vols., Leipzig, F.C.W. Vogel, 1871–1872.

- النَّوَوِيّ (مُحيِي الدِّين أبو زكريا يَحيى بنُ شَرَف): تهذيبُ الأسماء. 1977. بيروت. دار الكتُب العلميّة.

- الهاشمي: كتاب عِلَل الزِّيجات. The Book of the Reasons Behind the Astronomical Tables. facsimile, trans. Fuad I. Haddad and E. S. Kennedy, commentary by David Pingree and E. S. Kennedy, Delmar, Scholar's Facsimiles and Reprints, 1981.

- ياقوت: (إرشادُ الأريبِ إلى معرفةِ الأديب) .London, Luzac, 1923–1931 (معجم البلدان) ed. . F. Wüstenfeld, 6 vols., Leipzig, 1866–1872. Partial translation by W. Jwaideh, Leiden, 1959.

- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: التاريخ Ibn Wādhih qui dicitur al-Ja'qūbī Historiae, ed. M. Th. Houtsma, 2 vols., Leiden, E. J. Brill, 1883.

- يهودا اللاّوي: كتابُ الرَّدِّ والدَّليل في الدِّينِ الذَّليل. تحقيق: دافيد بانِث David Baneth. القُدس. Magnet Press.

ثَبَت المراجِع الأجنبية

Bibliography

- Abū l-Fidā>, 1831 = Abulfedae Historia Anteislamica, Arabice, ed. H. Fleischer, Leipzig, Vogel.
- Acampora-Michel, Elsbeth, 2001. Liber de Pomo / Buch vom Apfel: eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Adamson, Peter, 2000. "Two Early Arabic Doxographies on the Soul: al-Kindī and the 'Theology of Aristotle,' " Modern Schoolman 77, 105–125.
- 2002. The Arabic Plotinus, London, Duckworth.
- Adang, Camilla, 1996. Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden, E. J. Brill.
- Adler, William, 1989. Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus, Washington, D.C., Dumbarton Oaks. ——, 1992. "Eusebius' Chronicle and Its Legacy," in Harold W. Attridge and Goei Hata, eds.,
- Eusebius, Christianity, and Judaism, Detroit, Wayne State University Press, 467–491.
- Affi fi , A. E., 1951. "The Infl uence of Hermetic Literature on Moslem Thought," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 13, 840–855.
- Afnan, Soheil M., 1964. Philosophical Terminology in Arabic and Persian, Leiden, E. J. Brill.
- Agapius (al-Maḥ būb) of Manbigˇ = Kitab al-'Unvan: Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, in Alexandre Vasiliev, ed. and trans., Patrologia Orientalis 5.4, 7.4, 8.3, and 11.1, 1910–1915.
- Alexander of Lycopolis = Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio, ed. Augustus Brinkman, Teubner, Stutgard, 1989 (reprinted from 1895). French translation and commentary by André Villey, Contre la doctrine de Mani, Éditions du Cerf, Paris, 1985. English translation and commentary by P. W. van der Horst and J. Mansfi eld, An Alexandrian Platonist against Dualism, Leiden, Brill, 1974.
- Alexander, Philip S., 2000. "Jewish Tradition in Early Islam: the Case of Enoch/ Idrīs," in G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi, and A. Samely, eds., Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder (Journal of Semitic Studies Supplement 12), Oxford, Oxford University Press, 11–29.
- Altmann, Alexander, 1963. "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," in Alexander Altmann, ed., Biblical and Other Studies, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 196–232. Reprinted in Studies in Religious Philosophy

and Mysticism, London, Routledge and K. Paul, 1969, 1–40.
- Ambrose, Elizabeth Ann, 1992. The Hermetica: An Annotated Bibliography, Sixteenth Century Bibliography 30, St. Louis, Center for Reformation Research.
- Andersen, F. I., 1983. "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," in James H. Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments, New York, Doubleday.
- Andreas, F. C., and Henning, W., 1933. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II," Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 292–363.
- Anklesaria, B. T., 1956. Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn, Bombay, published for the Rahnumae Mazdayasnan Sabha by Its Honorary Secretary Dastur Framroze A. Bode.
- Asín Palacios, Miguel, 1942. "Tratado de Avempace sobre la Unión del Intelecto con el Hombre," *al-Andalus* 7, 1–47.
- Athanassiadi, Polymnia, 1993. "Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius," *Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Back, Michael, 1978. *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica 18, Textes et Mémoires VIII, Leiden, E. J. Brill.
- Bagnall, Roger, 1993. *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.
Bailey, H. W., 1943. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clarendon Press.
- Bar Bahlūl, *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar-Bahlule*, 3 vols., ed. Rubens Duval, Paris, 1888–1901 (reprinted Amsterdam, Philo Press, in 2 vols., 1970).
- Bardenhewer, Otto, 1873. *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione Animae libellum*, Bonn, A. Marcus.
- Barry, Catherine, Wolf-Peter Funk, Paul-Hubert Poirier, and John D. Turner, 2000. *Zostrien (NH VIII, 1)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Textes" 24, Louvain, Peeters.
- Bartholomae, Christian, 1920. "Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten III," *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*.
- Baumstark, Anton, 1922. *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, A. Marcus und E. Weber.
- Beck, Roger, 1991. "Thus spake not Zarathuštra: Zoroastrian pseduepigrapha of the GrecoRoman world," in Mary Boyce and Franz Grenet, *History of Zoroastrianism, Volume III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden, Brill, 491–565.
- Beeston, A. F. L., 1962–1967. "An Arabic Hermetic Manuscript," *The Bodleian Library Record* 7.1, 11–23.
- Bell, Richard, 1926. *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, London, Macmillan.
- Berthelot = Berthelot, Marcellin, 1893. *La Chimie au moyen âge*, 3 vols., Paris, Imprimerie nationale.
- Berthelot, Marcellin, and Ch.-Em. Ruelle, eds., 1888. *Collection des anciens alchemistes grecs*, Paris, G. Steinheil.
- Bidez, Joseph, and Franz Cumont, 1938. *Les Mages hellénisés: Zoroaster, Ostanès*

et Hystaspe d'après la tradition grecque, 2 vols., Paris, Societé d'éditions.

- Bielawski, Jozef, 1974. "*Phédon* en version arabe et le *Risālat at-Tuffāh. a*," in J. M. Barral, ed., *Orientalia Hispanica sive Studia F.M. Pareja Octogenario Dicata. Studia Islamica, pars prior*, vol. 1, Leiden, E. J. Brill, 120–134.
- al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥ ān—— , *Fihrist-i Kitābhā-yi Rāzī va-nāmhā-yi kitābhā-yi Bīrūnī*, ed. Mahdī Mohaqqeq, Tehran University Publications, 1992.
- Black, Deborah L., 2005. "Psychology," in Peter Adamson and Richard C. Taylor eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 308–326.
- Black, Matthew, ed., 1970. *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden, Brill. —— , 1985. *The Book of Enoch, or I Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden, E. J. Brill.
- Blochet, E., 1909–1915. "Études sur le Gnosticisme musulmane," parts 1–4, *Rivista degli Studi Orientali*, (part 1) 2, 1909, 717–756, (part 2) 3, 1910, 177–203, (part 3) 4, 1911–1912, 47–79 and 267–300, (part 4) 6, 1914–1915, 5–67.
- Blumenthal, Henry J. 1990. "Neoplatonic elements in the *de Anima* commentaries," in Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed*, London, Duckworth, 305–324.
- Bosworth, Clifford Edmund, trans., 1968. *The Book of Curious and Entertaining Information: The Latā>if al-ma<ārif of Tha<ālibī*, Edinburgh, Edinburgh University Press. —— , 1996. *The* New *Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, New York, Columbia University Press.
- Boyce, Mary, 1968a. *The Letter of Tansar*, Rome Oriental Series XXXVIII, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. —— , 1968b. "Middle Persian Literature," in *Handbuch der Orientalistik* I *der nahe und der mittlere Osten* IV *Iranistik* 2 *Literature* 1, Leiden, E. J. Brill, 31–66.
- Boyce, Mary, 1975. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9. —— , 1977. *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a.
- Boylan, P., 1922. *Thoth the Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London, Oxford University Press.
- Briant, Pierre, 2002. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, trans. Peter T. Daniels, Winona Lake, Eisenbrauns.
- Brittain, Charles, and Tad Brennan, 2002. *Simplicius* On Epictetus' "Handbook 1–26," Ithaca, Cornell University Press.
- Brock, Sebastian, 1983. "A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers," *Orientalia Lovaniensia Periodica* XIV, 203–246. Reprinted in S. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Hampshire, Variorum, 1992.
- Buck, Christopher, 1984. "The Identity of the Ṣ ābi'ūn: An Historical Quest," *Muslim World* 74, 172–186.
- Buckley, Jorunn Jacobsen, 1992. "The Colophons in *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*," *Journal of Near Eastern Studies* 51.1, 33–50.
- Burnett, Charles S. F., 1976. "The Legend of the Three Hermes and Abū Ma'shar's *Kitāb al-ulūf* in the Latin Middle Ages,"

Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 39, 231–234.
——, 1981. "Hermann of Carinthia and the *Kitāb al-isṭ amāṭ īs*: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic," *Journal of the Warburgand Courtauld Institutes*, 44, 167–169.
——, 1986. "Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle," in Jill Kraye, W. F. Ryan, and C.B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, Warburg Institute Surveys and Texts XI, London, The Warburg Institute, University of London, 84–96.
——, 1996. "The *kitāb al-Isṭ amāṭ īs* and a Manuscript of Astrological and Astronomical Works from Barcelona (Biblioteca de Catalunya, 634)," in *Magic and Divination in the Middle Ages*, Ashgate, Variorum (article VII, 19 pages).
——, 2001a. "Aristoteles/Hermes: Liber Antimaquis," in Paolo Lucentini et al., eds., *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria*, Turnhout, Brepols, 179–221.
——, 2001b. "The Establishment of Medieval Hermeticism," in Peter Linehan and Janet L. Nelson, eds., *The Medieval World*, London, Routledge, 111–129.
——, 2002. "Remarques paléographiques et philologiques sur les noms d'anges et d'esprits dans les traités de magie traduits de l'arabe en latin," *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* 114, 657–668.
——, 2004. "Lunar Astrology: The Varieties of Texts Using Lunar Mansions, with Emphasis on *Jafar Indus*," *Micrologus* 12, 43–133.
——, 2007. "§ābit ibn Qurra the Ḥ arrānian on Talismans and the Spirits of the Planets," *La Corónica* 36, 13–40.

- Burnett, Charles, and Ahmed al-Hamdi, 1991–1992. "Zādānfarrūkh al-Andarzaghar on Anniversay Horoscopes," in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7, 294–399.
- Burnett, Charles, and David Pingree, 1997. *The* Liber Aristotelis *of Hugo of Santalla*, ed. Charles Burnett, Jill Kraye, and W. F. Ryan, Warburg Institute Surveys and Texts 26, London, Warburg Institute.
- Burnett, Charles, and Keiji Yamamoto, 2000. *Abū Ma<šar on Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, 2 vols., Leiden, Brill.
- Carra de Vaux, Bernard, 1900. *Avicenne*, Paris, Félix Alcan.
——, 1902. *Gazali*, Paris, Félix Alcan.
- Cassius Dio, 1895–1901. *Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. U. P. Boissevain, 3 vols., Berlin, Weidmann.
- CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols., ed. F. Cumont et al., Brussels, 1898–1953.
- Cereti, Carlo G., 2001. *La Letteratura Pahlavi*, Milan, Mimesis.
- CH = *Corpus Hermeticum*.
- Chabot, J. B., ed., 1927–1933. *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum* [=*Zuqnin Chronicle*] 2 vols., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 91 and 103 (Scriptores Syri 43 and 53), Paris.
- Chassinat, Emile, 1934–. Le Temple de Dendara, 11 vols., Cairo, Institut français d'archéologie orientale.
- Cheikho, Louis, 1905. *La version arabe de* Kalīlah et Dimnah, *d'après le plus ancien manuscript arabe daté*, Beirut, Imprimerie Catholique.

——, 1925. "Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque orientale IV: Philosophie et écriture sainte," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 10, 107–179.

- CHI = *Cambridge History of Iran*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1968–1986.
- Chittick, William C. 2001. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍ al al-Dīn Kāshānī*. Oxford, Oxford University Press.
- Chuvin, Pierre, 1990. *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. B. A. Archer, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Chwolsohn, Daniel, 1856. *Die Ssabier und die Ssabismus*, 2 vols., St. Petersburg, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Ciancaglini, Claudia A.,. 1998. "Gli Antecedenti del *Romanzo* Siriaco di Alessandro," in G. Bolognesi and U. Cozzoli, eds., *L'eredità classica nel mondo orientali nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti. Atti del Seminario internazionale di studio (Roma-Napoli, 25–27 settembre 1997)*, Alessandria, Orso, 55–93.

  ——, 2001. "The Syriac Version of the Alexander Romance," *Le Muséon* 114, 121–140.
- Conrad, Lawrence I., 1990. "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission," *Byzantinische Forschungen* 15, 1–44.

  ——, 1992. "The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East," in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton, Darwin, 317–401.
- Copenhaver, Brian P., 1990. "Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science," in David C. Lindberg and Robert S. Westman, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 261–301.

  ——, 1992. *Hermetica. The Greek* Corpus Hermeticum *and the Latin* Asclepius *in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- *Corpus Hermeticum*, 4 vols., eds. A. D. Nock and A. J. Festugière, Paris, 1946–1954.
- Cowley, A. E., 1923. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon.
- Croke, Brian, 1982. "The Originality of Eusebius' *Chronicle*," *American Journal of Philology* 103.2, 195–200.
- Daftary, Farhad, 1990. *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Daiber, Hans, 1984. "Der Ṣ iwān al-ḥ ikma und Abū Sulaimān al-Mantiq ī as-Sigˇistānī in der Forschung," *Arabica* 31.1, 36–68.
- Dandamaev, Muhammad A., 1992. *Iranians in Achaemenid Babylonia*, Columbia Lectures on Iranian Studies 6, ed. Ehsan Yarshater, Costa Mesa and New York, Mazda.
- Daniels, Peter T., 1996. "The Study of Writing Systems," in Peter T. Daniels and William Bright, eds., *The World's Writing Systems*, Oxford, Oxford University Press, 3–17.

- Dannenfeldt, K. H., 1960. "Hermetica Philosophica," with supplements by Marie-Thérèse d'Alverny and Theodore Silverstein, in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, vol. 1, ed. Paul Oskar Kristeller, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- Darling, Linda. 2002. " 'Do Justice, Do Justice, for That Is Paradise': Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers," *Comparative Studies on South Asia, Africa, and the Middle East* 22, 3–19.
- Daryaee, Touraj, 2002. *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, Costa Mesa, Mazda.
- Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press.
- de Blois, François, 1995. "The Sabians (Ş ābi'ūn) in Pre-Islamic Arabia," *Acta Orientalia* 56, 39–61. ——, 2002. "*Naṣ rānī* (Mafaqa¥o|) and *hanīf* (éhmijæ|): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.1, 1–30.
- de Boer, T. J., 1901. *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, F. Frommans. Translated into English by E. R. Jones as *The History of Philosophy in Islam*, London, Luzac, 1903. ——, 1912. "$ % " (*Ūrānī*), *Zeitschrift für Assyriologie* 17, 8–15.
- de Goeje, M. J., and R. Dozy, 1885. "Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Ḥ arraniens," *Actes du Sixième Congrès international des orientalistes tenu en 1883 à Leide*, part 2, section 1, Leiden, E. J. Brill.
- de Goeje, M. J., and M. Th. Houtsma, 1888–1907. *Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, 2 vols., Leiden, Brill.
- Delp, Mark M., 2006. "A Twelfth Century Cosmology: The *Liber de sex rerum principiis*," in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 142: *Hermetis Trismegisti* De sex rerum principiis (Hermes Latinus 2), 1–124.
- *Description de l'Égypte*, 1809. Paris, Imperial Press.
- Dieleman, Jacco, 2005. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 ce)*, Leiden, Brill.
- Dignas, Beate, and Engelbert Winter, 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbors and Rivals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dodge, Bayard, 1970. *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols., New York, Columbia University Press.
- Donner, Fred M., 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, Darwin. ——, 1999. "Muhammad and the Caliphate: Political History of the Islamic Empire up to the Mongol Conquest," *The Oxford History of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1–61. ——, 2002–2003. "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," *al-Abhā T* 50–51, 9–53.
- Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, ed. David Pingree, Leipzig, Teubner, 1976.
- Dostourian, Ara Edmond, 1993. *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth*

Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa, Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction, Lanham/New York/London, University Press of America.

- Doufikar-Aerts, F., 2003. *Alexander Magnus Arabicus. Zeven eeuwen Arabische Alexandertraditie: van Pseudo-Callisthenes tot Ṣ ūrī*, doctoral diss., Universiteit Leiden.
- Drijvers, H. J. W., 1965. *The Book of the Laws of the Countries. Dialogue on Fate of Bardaiṣ an of Edessa*, Assen, van Gorcum. ——, 1966. *Bardaiṣ an of Edessa*, Assen, van Gorcum.
- Drower, E. S., and R. Macuch, 1963. *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon.
- Durkin-Meisterernst, Desmond, 2004. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Dictionary of Manichaean Texts, vol. 3: Texts from Central Asian and China, Part 1*), series ed. Nicholas Sims-Williams, Turnhout, Brepols.
- Ebeling, Florian, 2007. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, trans. from German by David Lorton, Ithaca, Cornell University Press.
- Effendi, Mahmoud, 1858. "Mémoire sur la calandrier arabe avant l'Islamisme," *Journal Asiatique* sér. 5, 11, 109–192.
- *EI2* = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.
- Eilers, Wilhelm, 1940. *Iranische Beamtennamen in der Keilsinschriftlichen Überlieferung*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 25.5.
- *EIr* = *Encyclopaedia Iranica*.
- El Daly, Okasha, 2005. *Egyptology: The Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, London, UCL.
- Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 62–63, Scriptores Syri Series 3, 21–24, vols. 7–8 (both volumes in two parts: part 1 text and part 2 trans.) ed. and trans. E. Brooks (vol. 7) and I.-B. Chabot (vol. 8), Leipzig, Harrassowitz, 1909–1910.
- Endress, Gerhard, 1987–1992. "Die wissenschaftliche Literatur," in *Grundriss der arabischen Philologie*, 3 vols., Wiesbaden, Ludwig Reichert, 2.400–506 and 3.3–152. —— , 1990. "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6, 1–49. —— , 2007. "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aritotelianism in the Sources of al-Kindī," in Cristina D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 319–350.
- Evans, James, 1998. *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, Oxford University Press.
- Fahd, Toufic, 1966. *La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sure le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill.
- Faivre, Antoine, 1995. *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, trans. Joscelyn Godwin, Grand Rapids, Phanes.
- Festugière = Festugière, A.-J., 1944–1954. *La Révèlation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, Lecoffre; vol. 1, 2nd ed., 1950.
- *Fihrist* (Flügel) = Ibn an-Nadīm, Muḥ ammad ibn Isḥ āq, *Kitāb al-Fihrist*, 2 vols.,

ed. G. Flügel, Leipzig, 1871–1872.

- Fleischer, Heinrich L., 1840. "Hermes Trismegistus an die menschliche Seele," *Zeitschrift für historische Theologie*, 10.1, 87–117.
  —— , 1870. *Hermes Trismegistus an die menschlichen Seele, arabisch und deutsch*, Leipzig, F. A. Brockhaus.
- Fodor, A., 1970. "The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids," *Acta Orientalia Academiae Scientarum Hungaricae*, 23, 335–363.
- Fowden, Garth, 1993a. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 2nd ed. (fi rst ed. 1986).
  —— , 1993b. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.
- Franceschini, E., 1931–1932. "Il 'Liber philosophorum moralium antiquorum,' " *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 91.2, 393–597.
- Frankfurter, David, 1998. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press.
- Frendo, David, 2006. "Cassius Dio and Herodian on the First Sasanian Offensive against the Eastern Provinces of the Roman Empire," *Bulletin of the Asia Institute* 16, 25–36.
- Frye, Richard, 1985. "Two Iranian Notes," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. 2 (Hommages et Opera Minora Volume X), Leiden, E. J. Brill, 185–190.
- Fück, J. W., 1951. "The Arabic Literature on Alchemy according to an-Nadīm (a.d. 987)," *Ambix* 4, 81–144.
- GAL = Brockelmann, Carl, 1937–1949. *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 vols., 2nd ed., Leiden, E. J. Brill, 1943–1949; *Supplement*, 3 vols., Leiden, E. J. Brill, 1937–1942.
- Gardner, Iain, 1995. *The Kephalaia of the Teacher. Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Nag Hammadi and Manichaean Studies XXXVII, Leiden, E. J. Brill.
- Gardner, Iain, and Samuel Lieu, 2004. *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 13 vols. to date plus index volume, Leiden, E. J. Brill, 1967–2007.
  Gelzer, H., 1885–1888. *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2 vols., Leipzig, Gerstenberg, reprinted in 1 vol., New York, B. Franklin, 1967.
- Genequand, Charles, 1987–1988. "Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-nafs*," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4, 1–18.
  —— , 1999. "Idolâtrie, astrolâtrie, et sabéisme," *Studia Islamica* 47, 109–128.
- Giannakis, Elias, 2002–2003. "The Quotations from John Philoponus' *De aeternitate mundi contra Proclum* in al-Biruni's *India*," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 15, 185–195.
- Gignoux, Philippe, 1972. *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, Corpus Inscriptionum Iranicarum Supplementary Series Vol. I, London, Lund Humphries.
  —— , 1987. *Incantations magiques syriaques*, Collection de la revue des Études Juives, Louvain–Paris, E. Peters.

——, 2001. "L'Apport scientifi que des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide," *Journal Asiatique* 289, 217–236.

- Gill, J. S., 1984. "How Hermes Trismegistus Was Introduced to Renaissance England: The Influences of Caxton and Ficino's 'Argumentum' on Baldwin and Palfreyman," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 47, 222–225.
- *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano Graeco 743*, ed. Leo Sternbach, Berlin, Walter de Gruyter, 1963.
- Goldziher, Ignaz, 1913. "Die Zurechtweisung der Seele," in *Studies in Jewish Literature Issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler, Ph.D.*, Berlin, Georg Reimer, 128–133.
- Gonzáles Blanco, A., 1984. "Hermetism: A Bibliographical Approach," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.4, 2240–2281.
- Graf, Georg, 1944–1953. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Green, Tamara, 1992. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden, E. J. Brill.
- Grignaschi, Mario, 1967. "Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'alâ', " *Le Muséon* 80, 211–253.
  ——, 1975. "Le 'Siyāsatu-l-<âmmiyya' et l'infl uence iranienne sure la pensée politique islamique," in *Monumentum H. S. Nyberg*, vol. III (Acta Iranica 6), Leiden, Brill, 33–287.
- *Grundriss der Arabischen Philologie*, Wiesbaden, L. Reichert; vol. 1: *Sprachwissenschaft*, ed. Wolfdietrich Fischer, 1982; vol. 2: *Literaturwissenschaft*, ed. Helmut Gätje; vol. 3: *Supplement*, ed. W. Fischer, 1992.
- Gundel, Wilhelm, 1978. *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophicsch-historische Abteilung, New Series, 12, Munich, 1936, reprinted with corrections and additions Hildesheim, 1978.
- Gündüz, Şinasi, 1994. *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians*, Journal of Semitic Studies Supplement 3, Oxford, Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri, 1975. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the GraecoArabic Gnomologia*, New Haven, American Oriental Society.
  ——, 1981. "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* 101, 49–86.
  ——, 1982. "The *Ş iwān al-Ḥ ikma* Cycle of Texts," *Journal of the American Oriental Society* 102, 645–650.
  ——, 1983. "Paul the Persian on the Classifi cation of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād," *Der Islam* 60, 231–267.
  ——, 1986. "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle," in J. Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, Warburg Institute Surveys and Texts 11, London, 15–36. Reprinted in D. Gutas,

Greek Philosophers in the Arabic Tradition, Aldershot, Variorum, 2000.
—— , 1988. "Plato's *Symposium* in the Arabic Tradition," *Oriens* 31, 36–60.
—— , 1994. "Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.7, 4939–4973.
—— , 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London/New York, Routledge.
—— , 1999. "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 10, 155–193.
—— , 2002. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," in *British Journal of Middle Eastern Studies* 29.1, 5–25.
—— , 2003. "Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy," *Arabic Sciences and Philosophy*, 13, 303–309.
—— , forthcoming. "The Works of §ābit b. Qurra."

- al-Gˇuzgˇānī, *T.abaqāt-i Nāṣirī*, ed. <Abdalḥayy Ḥabībī, Tehran, Dunyā-yi Kitāb, 1363 [1984].
- Haas, E., 1876. "Über die Ursprünge der Indischen Medizin, mit besonderem Bezug auf Susruta" (. *sic*), *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 30, 617–670.
- Habby, Joseph, 1998. "Alessandro incendiario di libri?," in G. Bolognesi and U. Cozzoli, eds., *L'eredità classica nel mondo orientali nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti. Atti del Seminario internazionale di studio (Roma-Napoli, 25–27 settembre 1997)*, Alessandria, Orso, 135–141.
- Hachmeier, Klaus, 2002. *Die Briefe Abū Ish. āq Ibrāhīm al-Ṣ ābi>s (st. 384/994 A.H./A.D.) : Untersuchungen zur Briefsammlung eines berühmten arabischen Kanzleischreibers mit Erstedition einiger seiner Briefe*, Hildesheim/New York: Georg Olms.
- Hadot, Ilsetraut, 1987. "La vie et l'œvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes," in Ilsetraut Hadot, ed., *Simplicius: sa vie, son œvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 Sept.–1er Oct. 1985)*, Berlin, de Gruyter, 1987, 3–39. Published in English translation with minor revisions in Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Infl uence*, London, Duckworth, 1990, 275–303.
—— , 1990. "The Life and Works of Simplicius in Greek and Arabic Sources," in Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Infl uence*, London, Duckworth, 275–303.
—— , 1996. *Simplicius. Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Leiden, Brill.
—— , ed., 2001. *Simplicius: Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète, t. 1, chapitres I-XXIX*, Paris, Les Belles Lettres.
—— , 2007. "Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathémathiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?" *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, 42–107.

- Halleux, Robert, 1981. *Les alchimistes grecs I: Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Halm, Heinz, 1996a. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, trans. Michael Bonner, Leiden, Brill.
- Halm, Heinz, 1996b. "The Isma<ili Oath of Allegiance (*<ahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-hikma*) in Fatimid times," in *Medieval Isma<ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge, Cambridge University Press, 91–115.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, 2006. *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wah. shiyya and His* Nabataean Agriculture, Leiden, Brill.
- Harrak, Amir, trans., 1999. *Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488–775*, Mediaeval Sources in Translation 36, Toronto, Pontifi cal Institute of Mediaeval Studies. ——, 2004. "Anti-Manichaean Propaganda in Syriac Literature," *Journal of Eastern Christian Studies* 56, 49–67.
- Hartman, Sven S., 1953. *Gayōmart: Étude sur le syncretisme dans l'ancien Iran*, Uppsala, Almqvist & Wiksells.
- Heer, Nicholas, trans., 1979. *The Precious Pearl: Al-Jāmī's al-Durrah al-Fākhirah*, Albany, State University of New York.
- Henning, Walter, 1934. "Ein manichäisches Henochbuch," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 27–35. ——, 1942a. "An Astronomical Chapter of the Bundahishn," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 229–248. ——, 1942b. "The Disintegration of the Avestic Studies," *Transactions of the Philological Society*, 40–56.
- *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria*, ed. Paolo Lucentini et al., Turnhout, Brepols, 2001.
- Herodian, *Ab excessu divi Marci libri octo*, ed. K. Stavenhagen, Leipzig, Teubner, 1922.
- Hinz, Walther, 1975. *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Göttinger Orientforschungen, III. Reihe: Iranica, Band 3, Wiesbaden, Harrassowitz.
- *Historia Augusta*, ed. D. Magie, Loeb Classical Texts, 1922–1932.
- Hjärpe, Jan, 1972. *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Harraniens*, doctoral thesis, University of Uppsala.
- Holden, James Herschel, 1996. *A History of Horoscopic Astrology*, Tempe, American Federation of Astrologers.
- Honigmann, Ernst, 1929. *Die sieben Klimata und die* Poleis Episêmoi. *Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. ——, 1952. "Notes sur trois passages d'al-Mas'oudi," *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 12, 177–184.
- Honigmann, Ernst, and André Maricq, 1953. *Recherches sur les* Res Gestae Divi Saporis, Académie royale de Belgique, Mémoires, 2. Série, 47.
- Howard-Johnston, James, 1995. "The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison," in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies*, Princeton, Darwin,

157–222.

- Hoyland, Robert, 1997. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin.
- Hunter, Erica C. D., 2002. "Beautiful black bronzes: Zosimos' treatises in Cam. Mm.6.29," in Alessandra Giumlia-Mair, ed., *I bronzi antichi: Produzione e tecnologia. Atti del XV Congresso Internazionale sui Bronzi Antichi*, Montagnac, Monique Mergoil, 655–660.
- Huyse, Philip, 1999. *Die Dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka<ba-i Zardušt (ŠKZ)*, Corpus Inscriptionus Iranicarum III: Pahlavi Inscriptions, vol. 1 (in 2 vols.), London.
  ——, 2002, "La Revendication de territoires achéménides par les Sassanides: une réalité historique?," in Philip Huyse, ed., *Iran. Questions et Connaissances. Actes du IVe congrès européen des études iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6–10 septembre 1999*, vol. 1: *La période ancienne*. Paris, Peeters/AAEI (Cahiers de Studia Iranica 25), 297–311.
  ——, 2008. "Late Sasanian Society between Orality and Literacy," in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, eds., *The Sasanian Era: The Idea of Iran, Volume III*, London,
- I.B. Tauris, 140–155
- Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum*, ed. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
  Ibn¢aldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. F. Rosenthal, 3 vols., Bollingen Series XLIII, Kingsport, Pantheon, 1958.
- Ibn-Al Ibri, Syriac Chronicle trans. = Barhebraeus, *Secular History*, vol. 1, trans. into English by E. A. W. Budge, London, Oxford University Press, 1932.
  ——, Bodleian MS Hunt. 52 = Barhebraeus, *Secular History*, vol. 2, ed. E. A. W. Budge, London, Oxford University Press, 1932.
- Ideler, Iulius Ludovicus, 1841. *Physici et Medici Graeci Minores*, vol. 1, Berlin, G. Reimer.
- Ihm, Sibylle, 2001. *Ps.-Maximus Confessor: Erste kritische Edition einer Redaktion des sacroprofanen* Florilegiums Loci communes *nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material*, Palingenesia 73, Stuttgart, Franz Steiner.
- Iversen, E., 1984. *Egyptian and Hermetic Doctrine*, Copenhagen, Museum Tusculanum.
- Jacob of Edessa, *Chronicon Iacobi Eddeseni*, ed. and trans. E. W. Brooks in *Chronica Minora*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptores Syri 3.4, 1903, Syriac text pp. 261–330, Latin trans. pp. 197–258.
  ——, *Hexaemeron*, ed. I.-B. Chabot and A. Vaschalde, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Series Secunda, 56.1 Louvain, 1928; trans. A. Vaschalde, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Series Secunda, 56.2 Louvain, 1932.
- Jasnow, Richard, and Karl-Theodor Zauzich, 1998. "A Book of Thoth?," *Orientalia Lovaniensia Analecta* 82 (Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, September 3–9, 1995), 607–618.
  ——, 2005. *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on*

Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica. Volume 1: Text. Volume 2: Plates, Wiesbaden, Harrassowitz.

- Johnson, Aaron P., 2006. *Ethnicity and Argument in Eusebius'* Praeparatio Evangelica, Oxford, Oxford University Press.
- Jolivet, Jean, and Guy Monnot, trans. and comment., 1986 = Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, 2 vols., Peeters/UNESCO.
- Joosse, N. Peter, 1993. "An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salāmān and Absāl," *Journal of Semitic Studies* 38/2, 279–293.
- Justi, Ferdinand, 1895. *Iranisches Namenbuch*, Marburg, N.G. Elwert.
- Kartanegara, R. Muhyiddin, 1996. *The Mukhtaṣ ar Ṣ iwān al-Ḥ ikma of 'Umar b. Sahlān al-Sāwī: Arabic Text and Introduction*, doctoral diss., University of Chicago.
- Kennedy, E. S., and David Pingree, 1971. *The Astrological History of Māshā'allāh*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Kennedy, E. S., and B. L. van der Waerden, 1963. "The World-Year of the Persians," *Journal of the American Oriental Society* 83.3, 315–327.
- Kennedy, Hugh, 1999. "Islam," in G. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, eds., *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 219–237.
- Khoury, Raif Georges, 1972. *Wahb b. Munabbih. Teil 1. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*, Wiesbaden, Harrasowitz.
- al-Kindī, 1974 = *al-Kindi's Metaphysics*, introduction and trans. Alfred L. Ivry, Albany, State University of New York Press.
- Kindstrand, Jan Fredrik, 1991. *Gnomica Basileensia*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Uppsalensia 2, Uppsala.
- King, David, and Julio Samsó, 2001. "Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750–1900): An Interim Report," *Suhayl* 2, 9–105.
- Kingsley, Peter, 1993. "Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, 1–24.
  —— , 1994. "From Pythagoras to the *Turba Philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57, 1–13.
  —— , 1995. "Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 173–209.
  Klein-Franke, Fritz, 1973. "The Geomancy of Aḥ mad b. 'Ali Zunbul: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum," *Ambix*, 20, 26–35.
- Klijn, A. F. J., 2003. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*, 2nd rev. ed., Leiden, Brill.
- Knibb, Michael A., 1978. *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols., Oxford, Clarendon.
- Kornfeld, Walter, 1978. *Onomastica Aramaica aus Ägypten*, Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenshaften, philosophisch-historische Klasse, 333, Vienna.
- Kraemer, Jörg, 1956. "Das arabische Original des pseudo-aristotelischen *Liber de Pomo*," *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. 1, Rome, Istituto per l'Oriente, 484–506.
- Kraemer, Joel, 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival*

during the Buyid Age, Leiden, Brill.

- Kratchkowsky, Ignace, ed., 1997. *Histoire de Yah. yā ibn Sa'īd d'Antioche* (with French translation by Françoise Micheau and Gérard Troupeau), Patrologia Orientalis 47.4 (n. 212), Turnhout, Brepols.
- Kraus, Paul, 1936. "Raziana II," *Orientalia* 5, 38–56 and 358–378.
  —— , 1942–1943. *Jābir ibn Ḥ ayyān. Contribution à l'Histoire des Idées scientifi ques dans l'Islam. 1. Le Corpus des écrits jābiriens. 2. Jābir et la science grecque*, Cairo (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 44, 45).
  Krause, Max, 1936. "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker," in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B, Studien 3, 437–531.
  Kühlmann, Wilhelm, 1999. "Der 'Hermetismus' als literarische Formation: Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland," *Scientia et Poetica* 3, 145–157.
  Kunitzsch, Paul, 1968. "Zum 'liber hermetis de stellis beibeniis,' " *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 118, 62–74.
  —— , 1970. "Neues zum 'liber hermetis de stellis beibeniis,' " *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120, 126–130.
  —— , 1974. *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudis Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden, Harrassowitz.
  —— , 1975. "Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes," *Saeculum* 26, 268–282.
  —— , 1981. "Stelle beibenie—*al-kawākib al-biyābānīya*—Ein Nachtrag," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131, 263–267.
  —— , 1993. "The Chapter on the Fixed Stars in Zarādusht's *Kitāb al-Mawālīd*," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8, 241–249.
  —— , 2001. "Liber de stellis beibeniis," in Paolo Lucentini et al., eds., *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria*, Turnhout, Brepols, 11–81.
- Lameer, Joep, 1997. "From Alexandria to Baghdad: Refl ections on the Genesis of a Problematical Tradition," in G. Endress and Remke Kruk, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, CNWS, 181–191.
- Lamoreaux, John C., 2002. "The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited," *Dumbarton Oaks Papers* 56, 2002, 25–40.
  —— . 2005. *Theodore Abū Qurrah*, Library of the Christian East 1, Provo, Brigham Young University Press.
- Lane, E. W., 1863–1893. *Arabic-English Lexicon*, 8 vols., London, Williams and Norgate.
- Lane Fox, Robin, 1986. *Pagans and Christians*, New York, Alfred A. Knopf.
  —— , 2005. "Appendix: Harran, the Sabians and the Late Platonist 'Movers,' " in Andrew Smith, ed., *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Press of Wales, 231–244.
- Lawrence, Bruce B., 1976. *Shahrastānī on the Indian Religions*, The Hague/Paris, Mouton.
- Lechner, Kilian, 1955. *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner: Die alten Bezeichnungen als Ausdruck eines neues Kulturbewusstseins*, Munich.
- Letrouit, Jean, 1995. "Chronologie des alchimistes grecs," in Didier Kahn and Sylvain Matton, eds., *Alchimie. Art, Histoire et Mythes*, Textes et Travaux de

Chrysopoiea 1, 11–93.
- Levy-Rubin, Milka, 2003. "Praise or Defamation? On the Polemical Usage of the Term Ḥ anīf among Christians and Muslims in the Middle Ages," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 202–224.
- *Lexicon der Ägyptologie*, 7 vols., ed. Wolfgang Helck and Eberhard Otto, Wiesbaden, Harrassowitz, 1972–1992.
- *Liber Hermetis Trismegisti* = Gundel 1936.
- Lindsay, Jack, 1970. *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London, Muller.
- Lippmann, Edmund O. von, 1918–1954. *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vols. 1–2, Berlin, Julius Sprenger, 1918–1931; vol. 3, Meinheim, Chemie, 1954.
- Lloyd, Seton, and William Brice, 1955. "Harran," *Anatolian Studies* 1, 77–111. Lopilato, Robert, 1998. *The Apotelesmatika of Manetho*, doctoral diss., Brown University, Providence.
- Lory, Pierre, 1988. "Hermès/Idris: Prophète et Sage dans la tradition islamique," in Antoine Faivre, ed., Présence d'Hermès Trismégiste, Paris, Albin Michel, 100–109.
- Lucentini, Paolo, and Vittoria Perrone Compagni, 2001. *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Hermetica Mediaevalia I, Florence, Polistampa. Luna, C., 2001. Review of R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, in *Mnemosyne* 54, 482–504.
- MacKenzie, D. N., 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, Oxford University Press.
- MacMullen, Ramsay, 1984. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven/ London, Yale University Press. ——, 1997. *Christianity and Paganism in the Fourth to the Eighth Centuries*, New Haven/ London, Yale University Press.
- Macuch, Rudolf, 1965. "Anfänge der Mandäer," in *Die Araber in der alten Welt*, vol. 2, eds. F. Altheim and R. Stiehl, Berlin, Walter de Gruyter, 76–191.
- Madelung, Wilfred, and Paul E. Walker, 2000. *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*, London, I.B. Tauris.
- Mahé, Jean-Pierre, 1978–1982. *Hermès en Haute-Egypt*, 2 vols., Quebec, Presses de l'Université Laval. ——, 1984. "Fragments Hermétiques dans les papyri vindobonenses graecae 29456 ro et 29828 ro," in E. Lucchesi and H. D. Saffrey, eds., *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Geneva, P. Kramer, 51–64. ——, 1996. "Preliminary Remarks on the *Demotic Book of Thoth* and the Greek *Hermetica*," *Vigiliae Christianae* 50, 353–363. ——, 2007. "Hermetic Religion," in *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, ed. Marvin Meyer, New York, HarperOne, 795–798.
- Mango, Cyril, 1978. "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?" *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 18, 9–17. Reprinted in Cyril Mango, *Byzantium and Its Image*, Variorum, Ashgate, 1984, article XI.
- Mango, Cyril, and Roger Scott, 1997. *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, Oxford, Clarendon.

- Manzaloui, Mahmoud, 1974, "The Pseudo-Aristotelian *Kitāb sirr al-asrār*. Facts and Problems," *Oriens* 23–24, 147–257.
- Margoliouth, D. S., 1892. "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 187–252. ——, "Ḥ arrānians," in James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 6, Edinburgh, T. & T. Clark, 519–520.
- Markwart, J., 1931. *A Catalogue of the Provincial Captials of Eranshahr (Pahlavi Text, Version, and Commentary)*, ed. G. Messina, Rome, Pontifi cio Istituto Biblico.
- Marquet, Yves, 1966. "Sabéens et Ikhwan al-Safa," *Studia Islamica* 24, 35–80, and 25, 77–109.
- Massignon, Louis, 1949. "Investigaciones sobre Šuštarī, poeta andaluz, enterrada en Damieta," *al-Andalus* 14, 29–57. ——. 1950. "Inventaire de la littérature hermetique arabe," in A. M. J. Festugière, *La Révèlation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, 2nd ed., Paris, Lecoffre, 384–400; reprinted in Louis Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, ed. Youakim Moubarac, Beirut, Dār al-Ma<ārif, 1963, 650–666
- Menasce, Jean de, trans., 1973. *Le troisième livre du Denkart*. Paris, C. Klincksieck.
- Michael the Elder = *Chronique de Michel le syrien*, ed. and trans. J.-B. Chabot, 3 vols., Paris 1899–1910. Reprinted in 4 volumes (cited here), Brussels, Culture et Civilization, 1963.
- Monnot, Guy, 1986. " Les Sabéens de Šahrastānī," in Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, 2 vols., trans. and comment. Jean Jolivet and Guy Monnot, Peeters/UNESCO, vol. 2, 3–13.
- Montgomery, James A., 1913. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, The Museum Publications of the Babylonian Section, vol. 3, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Montgomery, James E., 2007. "Al-Gˇ āḥ iẓ and Hellenizing Philosophy," in Cristina D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 443–456.
- Morony, Michael, 1984. *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press.
- Moses Khorenats'i, 1978. *History of the Armenians*, translated and annotated with introduction by Robert Thomson, Harvard Armenian Texts and Studies 4, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Mosshammer, Alden A., 1979. *The* Chronicle *of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, London, Associated University Presses.
- Müller, August, 1880. "Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin," *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 34, 465–556.
- *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, Douglas M. Parrott et alii, Leiden, E. J. Brill, 1979.
- Nallino, Carlo A., 1922. "Tracce di opera greche giunte agli arabi per trafi la pehlevica," in T. W. Arnold and R. A. Nicholson, eds., *A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge, Cambridge University Press, 345–363.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1967. "Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World," chapter 6 in *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences*

and Philosophy and Sufism, Beirut, Librairie du Liban, 63–89.

- Nau, F., 1900. "Lettre de Jacques d'Édesse sur la chronologie biblique et la date de naissance du Messie," *Revue de l'orient chrétien* 5, 581–596.
- Naveh, Joseph, and Shaul Shaked, 1985. *Amulets and Incantation Bowls*, Jerusalem, Magnes Press.
- Nemoy, Leon, 1939. "The Treatise on the Egyptian Pyramids (*Tuh. fat al-kirām fī khabar al-ahrām*) by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī," *Isis* 30, 17–37.
- Neugebauer, Otto, 1975. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols., New York/ Heidelberg/Berlin, Springer.
  ——, 1979. *Ethiopic Astronomy and Computus*, Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 347, Vienna.
  ——, 1989. *Chronography in Ethiopic Sources*, Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 512, Vienna.
- Niẓāmī, Gˇ amāladdīn Abū Muḥ ammad Ilyās ibn Yūsuf, 2001 [1379]. *Iqbāl-nāma*, ed. Bihruz Sarvatiyān, Tehran, Tus.
- Nöldeke, Theodor, 1890. *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, 38.V, Vienna.
  ——, 1904. *Compendious Syriac Grammar*, trans. James A Crichton, with an appendix of the handwritten additions in Theodor Nöldeke's personal copy, ed. Anton Schall, trans. Peter T. Daniels, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001 (fi rst German edition 1898, fi rst English edition, 1904).
- Palfreyman, Thomas, ca. 1635. *A treatise of morall philosophie: wherein is contained the worthy sayings of philosophers emperours, kings, and orators: their liues and answers: of what linage they came: and of what countrey they were: whose worthy sentences. notable precepts, counsels, and parables, doe hereafter follow. First gathered & set forth by William Bauldwin, and now the ninthtime since inlarged by Thomas Palfreyman, Gentleman*, London, William Stansby.
- Palmer, Andrew, with Sebastian Brock and Robert Hoyland, 1993. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Translated Texts for Historians 15, Liverpool, Liverpool University Press.
- Panaino, Antonio, 2001. "L'infl usso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana," in *Autori classici in lingue del Medio e Vicino Oriente*, Rome, Istituto poligrafi co e Zecca dello Stato, 29–45.
- Pappacena, Massimo, 2004. "La fi gura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba," in Paolo Lucentini, Iliaria Parri, and Vittoria Perrone Compagni, eds., *Atti del Convegno Internazionale sulla Tradizione Ermetica dal Mondo Tardo-Antico all'Umanesimo*, Turnhout, Brepols, 263–283.
- *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols. Ed. Karl Preisendanz, Leipzig, Teubner, 1928–1931.
- Pedersen, J., 1922. "The Ṣ ābians," in T. W. Arnold and R. A. Nicholson, eds., *<Agˇab-nāma: A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on His 60th Birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 383–391.

- Perlmann, Moshe, trans., 1971. *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Perry, B. E., 1952. *Aesopica, Vol. 1: Greek and Latin Texts*, Urbana/Chicago, University of Illinois.
- Peters, Francis E., 1990. "Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism," in Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, Salt Lake City, University of Utah Press, 185–215.
- Pines, Shlomo, 1970. "Philosophy," in *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 780–823.
  ——, 1990. "A Parallel between Two Iranian and Jewish Themes," in *Irano-Judaica II*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 41–51.
- Pingree, David, 1962. "Historical Horoscopes," *Journal of the American Oriental Society* 82, 487–502.
  Pingree, David, 1963a. "Astronomy and Astrology in India and Iran," *Isis* 54, 229–246.
  ——, 1963b. "The Indian Iconography of the Decans and Horâs," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26, 223–254.
  ——, 1968. *The Thousands of Abū Ma'shar*, London, Warburg Institute.
  ——, 1970. "The Fragments of the Works of al-Fazārī," *Journal of Near Eastern Studies* 29, 103–123.
  ——, 1971. "The Astrological School of John Abramius," *Dumbarton Oaks Papers* 25, 189–215.
  ——, 1973. "The Greek Infl uence on Early Islamic Mathematical Astronomy," *Journal of the American Oriental Society* 93, 32–43.
  ——, 1975. "Māshā'allāh: Some Sasanian and Syriac Sources," in G. F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, Statue University of New York Press, 5–14.
  ——, 1976. "The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts," *Viator* 7, 141–195.
  ——, 1978. *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, 2 vols., Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
  ——, 1980. "Some of the Sources of the *Ghāyat al-h. akīm*," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43, 1–15.
  ——, 1989a. "Classical and Byzantine Astrology in Sasanian Persia," *Dumbarton Oaks Papers* 43, 227–239.
  ——, 1989b. "Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 52, 1–13 + 5 plates.
  ——, 1992. "Al-Ṭ abarī on the Prayers to the Planets," in *Bulletin d'études orientales* 44, 105–117.
  ——, 1997. *From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bīkāner*, Serie Orientale Romae LXXVIII, Rome, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
  ——, 1999. "Māshā'allāh's (?) Arabic Translation of Dorotheus," in Rika Gyselen, ed., *La Science des Cieux. Sages, mages, astrologues = Res Orientales* 12, Bures-sur-Yvette, Group pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 191–209.
  ——, 2001. "From Alexandria to Baghdād to Byzantium: The Transmission of Astrology," *International Journal of the Classical Tradition* 8.1, 3–37.

——, 2002. "The Ṣ ābians of Ḥ arrān and the Classical Tradition," in *International Journal of the Classical Tradition* 9.1, 8–35.
——, 2006. "From Hermes to Jābir and the *Book of the Cow*," in Ch. Burnett and W. F. Ryan, eds., *Magic and the Classical Tradition*, Warburg Institute Colloquia 7, London, 19–28.

- Pitra, Joannes Baptista Cardinalis, 1888. *Analecta Sacra et Classica V: Spicilegio Solesmensi*, Paris, Roger and Chernowitz.
- Plessner, Martin, 1927. "Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina," *Der Islam* 16, 77–113.
——, 1954a. "Hermes Trismegistus and Arab Science," *Studia Islamica* 2, 45–59.
——, 1954b. "The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy," *Isis* 45, 331–338.
——, "Hirmis," *EI2*, vol. 3, 463–465.
——, 1972. Essay review of F. Sezgin, GAS 3–4, *Ambix* 19, 209–215.
- Pliny the Elder. *Natural History*, vol. 7 (*Libri* xx14-xxvii), trans. W. H. S. Jones, Loeb Classical Library 393, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956.
- Polotsky, H.-J., and A. Böhlig, 1940. *Kephalaia*, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Porphyry. *Epistola ad Anebonem = Lettera ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, Naples, L'Arte Tipografi ca, 1958.
- ——. *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. A. R. Sodano, Naples, n.p., 1964.
- Porreca, David, 2001. *The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160–1300)*, Ph.D. Diss., Warburg Institute, University of London.
- Posener, G., 1936. *La Première Domination Perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, Cairo, Bibliotheque d'Étude, L'Institut Français d'archéologie orientale.
- Pourshariati, Parvaneh, 2008. *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London, I. B. Tauris.
- PW = Pauly, A., G. Wissowa, and W. Kroll, *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1894–1963.
al-Qāḍī, Wadād, 1981. "*Kitāb Ṣ iwān al-Ḥ ikma*: Structure, Composition, Authorship, and Sources," *Der Islam* 58, 87–124.
- Rahman, Fazlur, 1975. *The Philosophy of Mullā Ṣ adrā (Ṣ adr al-Dīn al-Shīrāzī)*, Albany, State University of New York Press.
- Reed, Annette Yoshiko, 2005. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reeves, John C., 2004. "A Manichaean 'Blood-Libel'?," *Aram* 16, 217–232.
- Reisman, David, 2000. *A Catalogue of the Arabic and Syriac Manuscripts on Microfilm in the Library of Franz Rosenthal*, privately published in limited number.
- Reitzenstein, R., 1904. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner.
- Reitzenstein, R., and H. H. Schaeder, 1926. *Studien zum antiken Synkretismus*

aus Iran und Griechenland, Studien der Bibliothek Warburg VII, Leipzig, Teubner.
- Rhetorius Aegyptius, 2009. *Compendium Astrologicum*, ed. David Pingree and Stephan Heilen, Leipzig, Teubner.
- Rice, D. S., 1952. "Medieval Ḥ arrān: Its Topography and Monuments, I," *Anatolian Studies* 2, 36–84.
  ———, 1955. "A Muslim Shrine at Ḥ arrān," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17.3, 436–448.
- Rigo, Antonio, 2002. "Da Costantinopoli alla Biblioteca di Venezia: I Libri Ermetici di Medici, Astrologi e Maghi dell'Ultima Bisanzio" ["From Constantinople to the Library of Venice: The Hermetic Books of Late Byzantine Doctors, Astrologers and Magicians"], in Carlos Gilly and Cis van Heertum, eds., *Magia, Alchimia, Scienze dal '400 al '700: L'infl usso di Ermete Trismegisto* [Magic, Alchemy and Science 15th–18th Centuries: The Infl uence of Hermes Trismegistus], Venice/ Amsterdam, Centro Di, 69–84.
- Ritter, Hellmut, 1921–1922. "Picatrix. Ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie," in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 94–124.
  ———, 1950. "Philologika. XIII Arabische Handschriften in Anatolien und I.stanbul," *Oriens* 3.1, 31–107.
- Ritter, Hellmut, and Martin Plessner, 1962. *"Picatrix." Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mag˘rīṭ ī. Translated into German from the Arabic*, Studies of the Warburg Institute 27, London, Warburg Institute.
- Rosenthal, Franz, 1940. "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," *Islamic Culture* 14, 387–422.
  ———, 1942. "A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Fārābī," *Journal of the American Oriental Society* 62, 73–74.
  ———, 1943. *Aḥ mad b. aṭ -T. ayyib as-Saraxsī*, American Oriental Series 26, New Haven, American Oriental Society.
- Rosenthal, Franz, 1958. "The Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's *Kitâb al-Mujtanâ*," *Orientalia* 27, 29–54 and 150–83.
  ———, 1960–1961. "Al-Mubashshir ibn Fâtik. Prolegomena to an Abortive Edition," *Oriens* 13–14, 132–158.
  ———, 1962. "The Prophecies of Bâbâ the Ḥ arrânian," in *A Locust's Leg: Studies in honour of S.H. Taqizadeh*, London, Percy, Lund, Humphries, & Co.
  ———, 1963. "From Arabic Books and Manuscripts IX–XI," *Journal of the American Oriental Society* 83.
  ———, 1966. "Two Graeco-Arabic Works on Music," *Proceedings of the American Philosophical Society* 110.4, 261–268.
  ———, 1975a. *The Classical Heritage in Islam*, London, Routledge and Kegan Paul.
  ———, 1975b. "From Arabic Books and Manuscripts XIII–XIV," *Journal of the American Oriental Society* 95, 209–213.
  Rosenthal's notes = Franz Rosenthal's unpublished, handwritten edition of al-Mubaššir ibn Fātik's *Kitāb Muxtār al-hikam*.
- Rowson, Everett, 1988. *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-<Āmirī's* Kitāb alAmad 'alā l-abad, New Haven, American Oriental Society.
  ———, forthcoming. "The Futility of Empricism: Muslim Arguments for the Prophetic Origin of the Sciences."

- Rubin, Zeev, 2002. "*Res Gestae Divi Saporis*: Greek and Middle Iranian in a Document of Sasanian Anti-Roman Propaganda," in J. N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain, eds., *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford, Oxford University Press, 267–297.
- Rudolph, Ulrich. 1995. "*Kalām* in antiken Gewand. Das theologische Konzept des *Kitāb Sirr al-Ḉalīqa*," *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Budapest, 29th August–3rd September 1988) = The Arabist: Budapest Studies in Arabic* 13–14, ed. Alexander Fodor, 123–136.
- Ruelle, C.-E., 1908. "Hermès Trismégiste. Le Livre sacré sur les décans," *Revue de Philologie* 32, 247–277.
- Ruska, Julius, 1911. *Untersuchungen über das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter.
  ——, 1926. *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Carl Winter.
- Sabra, A. I., 1968. "Thābit b. Qurra on Euclid's Parallels Postulate," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31, 12–32.
  ——, 1969. "Simplicius' Proof of Euclid's Parallels Postulate," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32, 1–24.
- Saffrey, H. D., 1971. "Abamon, Pseudonyme de Jamblique," in Robert B. Palmer and Robert Hamerton-Kelly, eds., *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, Nijhoff, 227–239.
  Salaman, Clement, Dorine van Oyen, William Wharton, and Jean-Pierre Mahé, 2000. *The Way of Hermes: New Translations of* The Corpus Hermeticum *and* The Defi nitions of Hermes Trismegistus to Asclepius, Rochester (Vt.), Inner Traditions.
- Sargologos, Étienne 1990. *Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle: le fl orilège sacroprofane du manuscrit 6 de Patmos*, Thessaloniki, Asprovalta.
- Schoeler, Gregor, 1990. *Arabische Handschriften II*, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XVII, Reihe B, Stuttgart, Franz Steiner.
- Schott, Jeremy M., 2008, " 'Living Like a Christian, but Playing the Greek': Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius," *Journal of Late Antiquity* 1.2, 258–277.
- Scott = Scott, W., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, 4 vols., Oxford, Clarendon, 1924–1936.
- Searby, D., 1999. "The Sources of the So-called *Gnomologium Parisinum Ineditum*," *Revue d'Histoire des Textes* 29, 295–300.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 13 vols. to date plus index volume, Leiden, E. J. Brill, 1967–2007.
- SH = Stobaei Hermetica = *Corpus Hermeticum*, ed. Nock and Festugière, vols. 3–4.
- Shahid, Irfan, 2004. "The Last Sasanid-Byzantine Confl ict in the Seventh Century: The Causes and Its Outbreak," *La Persia e Bisanzio*, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei Convegni Lincei 201, Rome, 223–244.
- Shaked, Shaul, 1969. "Esoteric Trends in Zoroastrianism," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, 175–221.

—— , ed. and trans., 1979. *Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, Persian Heritage Series 34, Boulder, Westview Press.
—— , 1980. "Mihr the Judge," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 1–31.
—— , 1984. "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4, 31–67.
—— , 1986. "From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 75–91.
—— , 1987a. "*Paymān*: An Iranian Idea in Contact with Greek Thought and Islam," in *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24 mai 1985), Studia Iranica* 5, Paris, Association pour l'Avancement des Études Irannienes, 217–240.
—— , 1987b. "First Man, First King: Notes on Semitic-Iranian Themes in Muslim Garb," in Sh. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa eds., *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution, and Permanence in the History of Religions Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, Leiden, E. J. Brill.
—— , 1992. "The Myth of Zurvan: Cosmology and Eschatology," in I. Gruenwald, Sh. Shaked and G. G. Stroumsa, eds., *Messiah and Christos: Studies in Jewish Origins of Christianity presented to David Flusser* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 32), Tübingen, Mohr, 219–240.
—— , 1994. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, School of Oriental and African Studies.

- Shaki, Mansour, 1981. "The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures," *Archív Orientální* 49, 114–125.
- Shayegan, Rahim M., 2000. *Aspects of Early Sasanian History and Historiography*, doctoral diss., Harvard University.
- Sheppard, Anne, 2000. "Philosophy and Philosophical Schools," in Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins, and Michael Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*, Vol 14: *Late Antiquity: Empire and Successors, a.d. 425–600*, Cambridge, Cambridge University Press, 835–854.
- Sims-Williams, Ursula, 1982. "The Arabic and Persian Collections in the India Offi ce Library," in Paul Auchterlonie, ed., *Collections in British Libraries on Middle Eastern and Islamic Studies* 12, 47–52.
- Sirriyeh, Elizabeth, 2005. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641–1731*, London and New York, Routledge Curzon.
- Sladek, Mirko, 1988. "Mercurius triplex, Mercurius termaximus et les 'trois Hermès,'" trans. from German by Paul Kessler, in *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel, 88–99.
- Socrates of Constantinople = *Socrates' Ecclesiastical History*, 2nd ed., ed. W. Bright, Oxford, Clarendon, 1893.
- Southgate, Minoo S., 1978. *Iskandarnamah: A Persian Medieval Alexander-Romance*, New York, Columbia University Press.
- Stapleton, H. E., G. L. Lewis, and F. Sherwood Taylor, 1949. "The Sayings of Hermes quoted in the *Mā> al-waraqī* of Ibn Umail," *Ambix* 3, 69–90.
Stern, Samuel M., 1946. "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-as-S . . afā," *Islamic Culture* 20, 367–372 and 403–404.
—— , 1972. "Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography," in S. Stern, Albert

Hourani, and Vivian Brown, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia, University of South Carolina Press, 437–466.
—— , 1983a. "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism," in *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem, Magnes Press, 3–29.
—— , 1983b. "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren,' " in *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem, Magnes Press, 155–176 (originally in *Islamic Studies* 3, 1964, 405–428).
—— , 1983c. "Cairo as the Centre of the Ismā'īlī Movement," in *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem, Magnes Press, 234–256.
—— , 1983d. "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania," in *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem, Magnes Press, 189–233.

- Sternbach, Leo, 1894. "Gnomologium Parisinum ineditum," *Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny*, ser. 2, vol. 5, 135–171.
- Sternbach, Ludwik, 1963. *Cānakya-r . āja-nīti: Maxims on Rāja-nīti Compiled from Various Collections of Maxims Attributed to Cānakya .* , Adyar Library Series vol. 92, Adyar, Vasanta Press.
—— , 1981. "Indian Wisdom and Its Spread Beyond India," *Journal of the American Oriental Society* 101, 97–131.
- Stobaeus = *Ioannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth and O. Hense, 4 vols., Berlin, Weidmann, 1884–1912 (2nd ed. 1958).
- Strohmaier, Gotthard, 1996. "Die ḥ arrānischen Sabier bei Ibn an-Nadīm und al-Bīrūnī," in *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur*, Wiesbaden, 51–56, reprinted in Gotthard Strohmaier, *Hellas im Islam: Interdisziplinäre Studien zur Ikonograhpie, Wissenschaft und Religionsgeschichte*, Diskurse der Arabistik 6, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003, 167–169.
- Stroumsa, Sarah, 2004. "Sabéens de Ḥ arrān et Sabéens de Maïmonide," in Tony Lévy and Roshdi Rashed, eds., *Maïmonide: Philosophe et savant (1138–1204)*, Leuven, Peeters, 335–352.
- Sundermann, Werner, 1989. "Mittelpersisch," in Rüdiger Schmitt, ed., *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 138–164.
- Syncellus = Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig, Teubner, 1984. English translation with introduction and notes: *The Chronography of George Synkellos* by William Adler and Paul Tuffi n, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Tardieu, Michel, 1986. "Ṣ ābiens coraniques et 'Ṣ ābiens' de Ḥ arrān," *Journal Asiatique* 274, 1–44.
—— , 1987. "Les calandriers en usage a Ḥ arrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius a la physique d'Aristote," in Ilsetraut Hadot, ed., *Simplicius: Sa vie, son œvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 Sept.–1er Oct. 1985)*, Berlin, de Gruyter, 40–57.
- Tavernier, J., 2007. *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven/Paris/Dudley (Mass.), Peeters.
- Theodore Bar Koni = Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension de Séert)*,

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, vols. 187–188, trans. Robert Hespel and René Draguet, Louvain, Peeters, 1981–1982.

- Thiel, Rainer, 1999. *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 8.
- Thomson, Robert W., 1992. "A Medieval Armenian View of the Physical World: The Cosmology of Vardan Arewelc'i," *Revue des Études arméniennes* 23, 192–208.
- Toomer, G. J., 1970. Review of *The Thousands of Abū Ma'shar* by David Pingree, *Speculum* 45, 156–157.
  ——, 1998. *Ptolemy's Almagest*, Princeton, Princeton University Press.
- Toral-Niehoff, Isabel, 2004. *Kitāb Gˇiranīs. Die arabischen Übersetzung der ersten Kyranis des Hermes Trismegistos und die griechischen Parallelen herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, München, Herbert Utz.
- Trombley, Frank, 1993–1995. *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 vols. (2nd ed. vol. 2 in 1995), Leiden, Brill.
- Ullmann, Manfred, 1970. *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband VI,1, Leiden, E. J. Brill.
  ——, 1972. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband VI,2, Leiden, E. J. Brill.
  ——, 1975. "Die arabische Überlieferung der Kyranis des Hermes Trismegistos," *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies* [1972], Visby-Stockholm, 196–200.
  ——, 1980. Review of Weisser 1979, *Journal for the History of Arabic Science* 4, 91–94.
  ——, 1994. *Das Schlangenbuch des Hermes Trismegistos*, Wiesbaden, Harrassowitz.
  ——, 2002–2007. *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*, 1 vol. plus 2 supplement volumes, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Vahman, Fereydun, 1986. *Ardā Wirāz Nāmag*, Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series 53, London, Curzon Press.
- Vallat, Philippe, 2004. *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, J. Vrin.
- van Bladel, Kevin, 2003. "Sources and History of the Hermes Legend in Arabic," in Paolo Lucentini, Iliaria Parri, and Vittoria Perrone Compagni, eds., *Atti del Convegno Internazionale sulla Tradizione Ermetica dal Mondo Tardo-Antico all'Umanesimo*, Turnhout, Brepols, 285–293.
  ——, 2004. "The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic *Sirr al-asrār* (*Secret of Secrets*)," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, 151–172.
  ——, 2007a. "The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander," in Himanshu Prabha Ray and Daniel T. Potts, eds., *Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia*, New Delhi, Aryan International, 54–75.
  ——, 2007b. "Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and Its Late Antique Context," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/2, 223–246.
  ——, forthcoming. "The Bactrian Background of the Barmakids."
- van Koningsveld, P. S., 1998. "Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire:

Fiction and Facts about Their Origin, Translation and Destruction," *Bibliotheca Orientalis* 55, 345–372.

- Verbrugghe, Gerald P., and John Wickersham, 1996. *Berossos and Manetho, Introduced and Translated*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Vereno, Ingolf, 1992. *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Islamkundliche Untersuchungen 155, Berlin, Klaus Schwarz.
- Waddell, William G., trans., 1940. *Manetho*, Loeb Classical Library, London, William Heinemann.
- Walbridge, John, 1998. "Explaining Away the Greek Gods in Islam," *Journal of the History of Ideas* 59.3, 389–403. ——, 2000. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, Albany, State University of New York Press. ——, 2001. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*, Albany, State University of New York Press. ——, 2005. "al-Suhrawardī," in Adamson, Peter, and Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 201–223.
- Walker, Paul E., 1993. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, Cambridge University Press. ——, 1997. "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt* 34, 179–200.
- Walzer, Richard, 1950. "Two Fragments of Galen in Arabic Translation," *Journal of the American Oriental Society* 70, 182–187.
- Watts, Edward, 2005. "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia," in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 285–315.
- Weisser, Ursula, 1978. "Hellenistisch Offenbarungsmotive und das Buch 'Geheimnis der Schöpfung,'" *Journal for the History of Arabic Science* 2, 101–125. ——, ed., 1979. *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*, Aleppo, Institute for the History of Arabic Science, University of Aleppo. ——, 1980. *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Wellmann, Max, 1921. *Die Georgika des Demokritos*, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophisch-historische Klasse.
- West, E. W., 1892. *Pahlavi Texts, Part IV: Contents of the Nasks*, Sacred Books of the East 37, Oxford, Oxford University Press.
- Whinfi eld, E. H., 1880. *Gulshan i Raz. The Mystic Rose Garden of Sa'd ud Din Muhammad Shabistari. The Persian Text, with an English Translation and Notes, Chiefl y from the Commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji*, London, Trubner.
- Wiedemann, Eilhard, 1920–1921. "Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. LXIV. Über §âbit ben Qurra, sein Leben und Wirken," *Sitzungsberichte der PhysicalischMedizinisches Sozietät zu Erlangen* 52–53, 189–219. Reprinted in Eilhard Wiedemann, *Aufsätze zur Arabischen Wissenschaftsgeschichte*,

2 vols., Hildesheim/New York, Georg Olms, vol. 2, 548–578.
——, 1922. *Zur Alchemie bei den Arabern*, Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin V, Erlangen, Max Mencke.

- Wiesehöfer, Josef, 1986. "Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaeimenidische Territorien," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 19, 177–185.
- Witakowski, Witold, 1987. *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mah. rē: A Study in the History of Historiography*, Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Semitica Upsaliensia* 9, Uppsala.
——, 1999–2000. "The Chronicle of Eusebius: Its Type and Continuation in Syriac Historiography," *Aram* 11–12, 419–437.
——, 2008. "The *Chronicle* of Jacob of Edessa," in Bas Ter Haar Romeny, ed., *Jacob of Edessa and the Culture of His Day*, Leiden, Brill, 25–47.
- Yar-Shater, Ehsan, 1971. "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?," in *Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970)*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 517–531.
- Yates, Frances A., 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
——, 1967. "The Hermetic Tradition in Renaissance Science," in Charles S. Singleton, ed., *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins, 255–274.
- Zachariae, Theodor, 1914. "Die Weisheitssprüche des Šānāq bei at-T.. ortū šī (Übersetzung und Kommentar)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 28, 182–210.
- Zaehner, R. C., 1955. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon.
——, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, G. B. Putnam's Sons.
- Zakeri, Mohsen, 2004. "Ādāb al-falāsifa: The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, 173–190.
——, 2007. *Persian Wisdom in Arabic Garb. <Alī b. <Ubayda al-Rayh. ānī (d. 219/834) and His Jawāhir al-kilam wa-farā>id al-h. ikam*, 2 vols., Leiden/Boston, Brill.
- Ziai, Hossein, 1992. "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine," in Charles E. Butterworth, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 304–344.
- Zimmerman, F. W., 1981. Review of Ursula Weisser 1980, *Medical History* 25, 439–440.
——, 1986. "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*," *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, Warburg Institute Surveys and Texts XI, London, The Warburg Institute, University of London, 110–240.
- Zosimus = *Les Alchimistes Grecs IV.1. Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, ed. And French trans. Michèle Mertens, Paris, Budé, 1995.
——, *Zosimus of Panopolis: On the Letter Omega*, ed. and English trans. Howard M. Jackson (Texts and Translations 14, Graeco-Roman Religion 5), Missoula, Scholars Press, 1978.

المؤلف في سطور (كِڤِن ڤان بلِادِل)

- فقيهٌ لُغَوِيٌّ ومؤرِّخٌ مهتمٌّ بدراسةِ مجتمعاتِ ونصوصِ الشرقِ الأدنى في الفترة بين 200-1200م.

- عمل أستاذًا مشاركًا بقِسمِ لغات وثقافات الشرق الأدنى بجامعة أوهايو منذ 2013-2017.

- عمل أستاذًا للدراساتِ الكلاسيكيَّةِ بجامعة كاليفورنيا الجنوبية، وأسَّسَ بها قسمَ دراساتِ الشرق الأوسَط.

- حصل على الدكتوراه في لُغاتِ وحضاراتِ الشرقِ الأدنى من جامعةِ ييل.

- صدر له كذلك: من مَندائيَّةٍ ساسانيِّين إلى صابئةِ الأهوار From Sasanian Mandaeans to Sabians of Marshes عام 2017.

المترجم في سطور (محمد سالم عبادة)

- طبيبٌ متخصصٌ في الجراحة العامة.

- من مواليد القاهرة في أكتوبر 1982.

- صدر له عددٌ من الدواوينِ في شِعر الفصحى والعامية وروايةٌ قصيرة.

- حصل على جوائزَ عِدَّةٍ من جهاتٍ مختلفةٍ في حقولٍ أدبيةٍ مختلفةٍ كالشِّعر والقصّة والرواية القصيرةِ والنَّص المسرحي والسيناريو السينمائي والمَقال.

- نُشِرَت له مقالاتٌ في اهتماماتٍ متعددةٍ ونصوصٌ إبداعيةٌ في عددٍ من الصحُف والمجلاّت.



المركز القومي للترجمة
3288

دراسات

كڤن ڤان بلادل

هرمس العربي

من حكيمٍ وثنيٍّ إلى نَبيِّ العِلم

ترجمة: محمد سالم عبادة

هذه هي أول دراسةٍ معمَّقةٍ عن هرمس المُثَلَّثِ بالعَظَمَةِ، الحَكِيم المِصريِّ القديمِ الأسطوريِّ، الذي نُسِبَت إليه أعمالٌ كثيرةٌ في التَّنجيمِ والسِّيمياءِ والطِّلاسِمِ والطِّبِّ والحِكمَةِ - كما يَتَجلَّى في الكتاباتِ العربيةِ المُبَكِّرَة. مَن كان يَعتَقِدُ المؤلِّفونَ العربُ المُبَكِّرُونَ أنَّهُ هرمسُ المُثلَّثُ بالعَظَمَةِ؟ وكيفَ وَصَلوا إلى هذا الاعتقادِ؟ ما علاقةُ الأعمالِ الكثيرةِ المَنسُوبَةِ لِهرمِسَ - والباقِيةِ في المخطوطاتِ العَربِيةِ- بالهرمتيكا اليونانيةِ واللاتينيةِ التي خَضَعَت للدِّراسةِ بشكل أعمَقَ؟ هل تُعَدُّ الهرمتيكا العربيةُ تَرجَمَةً لأعمالٍ يونانيةٍ أم أنها اختُرِعَت اختِراعًا في العربيةِ؟ وإذا صَدَقَ الاحتِمالُ الثاني، فماذا دَفَعَ مُؤَلِّفِي هذه النُّصُوص إلى نِسبَتِها إلى هِرمِس؟

الكتابُ الذي بين أيدينا مُحاولةٌ جادَّةٌ للإجابةِ عن هذه الأسئلة، لاسيَّما أننا في حضرةِ أسطورةٍ ظَلَّت بالغةَ التأثيرِ في تاريخ الفكرِ العالمِيِّ حتى وقتٍ قريب. فَقَدْ لَعِبَ هرمسُ دَورًا مُهِمًّا باعتبارِهِ مِثالًا يُحتَذَى في الحِكمَةِ، ومؤسِّسًا للمَعرِفَةِ، وأستاذًا للرُّوحانيَّاتِ، ونَبيَّ العِلمِ الذي لَمَسَ النُّجومَ وسَمِعَ كلِماتِ المَلائِكَةِ. باختصَارٍ، كان هُوَ الحَكِيمَ الأوَّل.